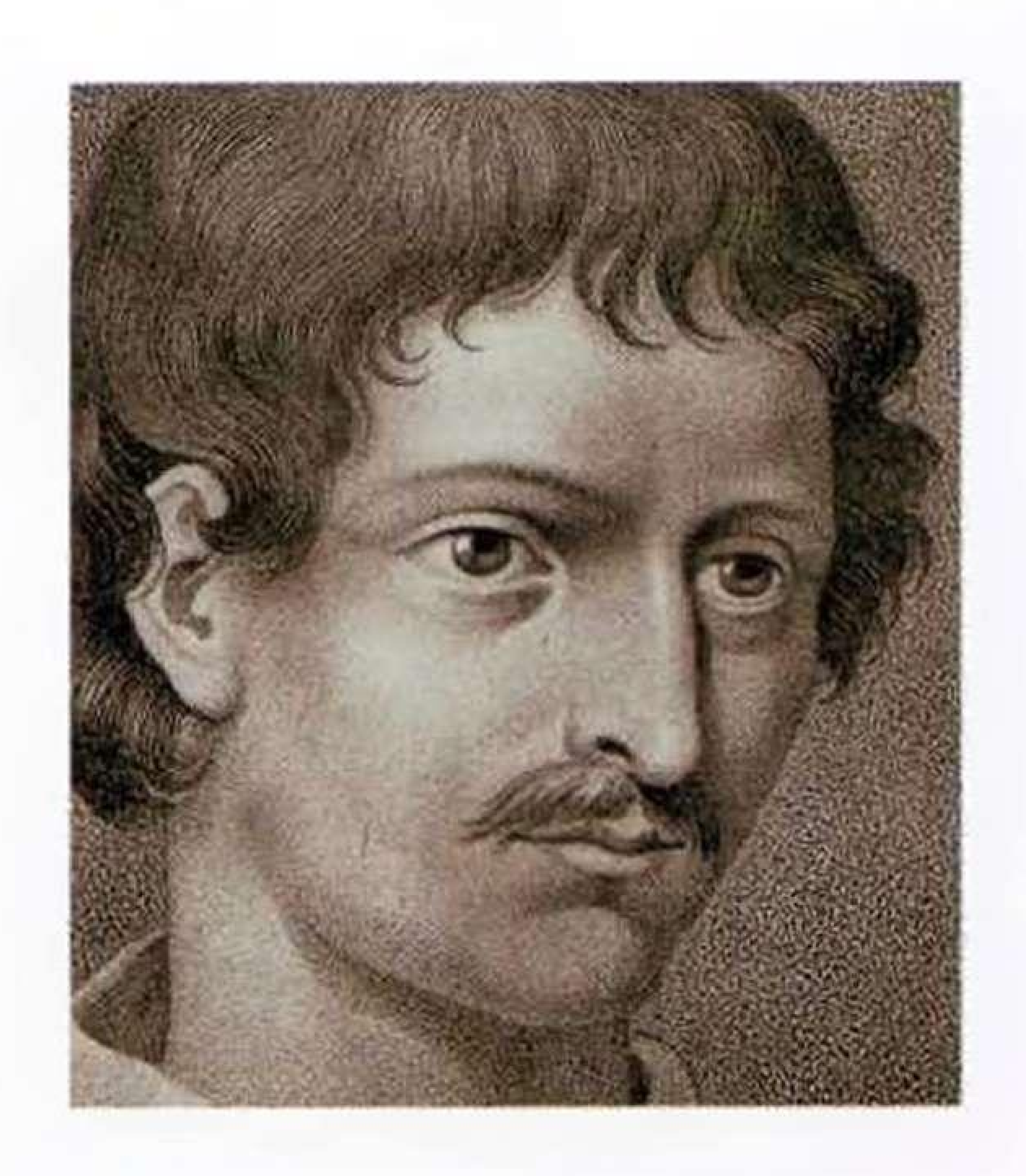


Bruno

Estudio introductorio
Miguel Ángel Granada

La cena de las cenizas
De la causa, el principio y el uno
Del infinito: el universo y los mundos



BRUNO

Estudio introductorio
MIGUEL ÁNGEL GRANADA



GREDOS

GIORDANO BRUNO

LA CENA DE LAS CENIZAS
DE LA CAUSA, EL PRINCIPIO Y EL UNO
DEL INFINITO: EL UNIVERSO Y LOS MUNDOS

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
MIGUEL ÁNGEL GRANADA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

GIORDANO BRUNO,
EL FILÓSOFO DEL INFINITO

Giordano Bruno es, sin duda, el filósofo más importante del siglo XVI y con Nicolás de Cusa el más importante del Renacimiento. De esa dimensión era por otra parte consciente el propio Bruno, puesto que en una obra publicada en 1591, justo antes de su fatal regreso a Italia para caer en manos de la Inquisición y afrontar el proceso y la muerte en la hoguera, había hablado de sí mismo como «destinado por la alta divinidad a ser ministro no vulgar de una época mejor que comienza». En su función de corifeo de un nuevo período histórico, Bruno se veía contrapuesto a los dos heraldos del período histórico que estaba concluyendo: Aristóteles y Cristo. Creía, en suma, iniciar una época mejor en la que la (auténtica) filosofía retornaba —como empresa intelectual y propia de personalidades superiores— frente a su sustitución en el período precedente por una pseudofilosofía o filosofía vulgar que había usurpado el nombre de filosofía, con la consiguiente subversión lingüística y de valores, y abierto el camino a la reducción de la filosofía (o de la ciencia) a mera sirvienta de la teología o religión en virtud de la necesidad, para todos los hombres, de la fe en Cristo como única posibilidad de salvación o unión con Dios.

En opinión de Bruno, Aristóteles había dado comienzo al período de tinieblas por su concepción empirista de la filosofía, por su fe acrítica en la experiencia inmediata del sentido, que le había llevado a establecer el postulado de la centralidad e inmovilidad de la Tierra y a construir a partir de él una física errónea que había pervertido toda la filosofía. No podía ser de otra manera, puesto que la inmovilidad de la Tierra implicaba necesariamente la finitud del universo, ya que, si todo el mundo gira en torno a la Tierra en un día natural, su extensión es inevitablemente finita. El error aristotélico del universo finito comportaba, además, un error de consecuencias no menos perversas en el plano teológico: si el

efecto de la causa divina era finito, ello implicaba que Dios mismo era finito, que su potencia y bondad eran finitas; o bien que pudiendo producir un universo infinito no había querido hacerlo, con la consiguiente contradicción en la misma esencia divina entre su potencia infinita y su bondad y acción finitas. En suma: la finitud del universo implicaba la pérdida de la correcta relación entre la causa divina infinita y su producción. El universo finito no podía ser el reflejo total de su causa y la humanidad se veía obligada a buscar una vía de acceso a la divinidad al margen de la naturaleza finita, la vía *sobre-natural* que le era ofrecida por Cristo en virtud de la fe en su carácter de Dios encarnado y redentor.

Con la afirmación del movimiento de la Tierra por Nicolás Copérnico en su obra publicada en 1543 se habían creado las condiciones para la superación del error aristotélico y de sus consecuencias. Copérnico es, pues, la aurora que anuncia y a la vez produce la disipación de las tinieblas de la larga noche aristotélica (e incluso cristiana), permitiendo la manifestación del mediodía de la verdad, recuperada en su plenitud por Giordano Bruno. Es, pues, fundamental que Bruno haya sido desde los primeros momentos de su obra copernicano (de hecho es el único filósofo adherido a la cosmología copernicana en el siglo XVI), pues la atribución a la Tierra del movimiento asegura la inmovilidad del universo y hace posible (cosa que Copérnico no había osado hacer y de ahí que no rebasara el nivel de aurora) la recuperación de la infinitud del universo y con ello, el restablecimiento de la correcta relación entre Dios y su producción: el universo es infinito (consiste en una infinita reiteración de sistemas solares, pues cada estrella es un sol rodeado de un conjunto de planetas y cometas); es, además, necesariamente infinito en el espacio y en el tiempo, esto es, la explicitación eterna de toda la potencia divina que en él se refleja inexhausta e inagotable, el verdadero y auténtico Verbo divino, consustancial a su causa. Por consiguiente también, el universo infinito y eterno es la vía y el camino para el conocimiento y la unión con la divinidad. De esta manera, en tanto que ejercicio intelectual *libre*, volcado al conocimiento de la naturaleza infinita, la filosofía es reivindicada como la empresa por la que el hombre superior aspira al conocimiento y unión con Dios en la única vía que está concedida al hombre, con independencia de las representaciones religiosas operantes en las diferentes comunidades humanas con la finalidad de hacer al vulgo humano virtuoso y por consiguiente posible la comunidad política.

Éstos son algunos de los puntos centrales —no todos, pero sí los más destacados— de la obra de un filósofo que, denunciado y entre-

gado a la Inquisición en Venecia en 1592, terminaría siendo condenado como «hereje impenitente obstinado y pertinaz» y quemado vivo el 17 de febrero de 1600 en la romana plaza de Campo dei Fiori.

VIDA Y OBRA

Giordano Bruno nació en 1548 en Nola, una pequeña ciudad de la Campania cercana a Nápoles; de ella tomó el apelativo «Nolano», que añadió a su nombre y que aparece en el frontispicio de buena parte de sus obras, y que también utilizó para designar su filosofía («filosofía nolana»). Su familia era modesta: el padre —Gioan Bruno— era soldado al servicio del rey de España, a cuyos dominios pertenecía entonces el Reino de Nápoles, y la madre —Fraulissa Savolino— pertenecía a un modesto linaje de la localidad. El nombre de pila del futuro filósofo fue Filippo, sin duda en homenaje al heredero de la monarquía hispánica y en muestra de lealtad. En sus obras —y en concreto en las obras italianas recogidas en la presente edición— Bruno recuerda con frecuencia sus orígenes familiares y las personas y los paisajes de su tierra natal. En el exilio evoca la figura de su padre (en el primer diálogo de la primera parte de *Los heroicos furores*) en reconocimiento de una cierta cultura asociada a la profesión militar (la unión de las letras y las armas frecuentemente cantada en la época), mientras que el nombre Saulino de uno de los personajes de la *Expulsión de la bestia triunfante* recoge una variante del apellido materno. Además, las páginas finales del primer diálogo de esta obra evocan (elevándolo a categoría filosófica) toda una serie de personajes y escenas de la humilde infancia nolana, «minucias» o hechos «atómicos» en el entramado universal, para testimoniar que también ellos están sometidos a la providencia universal y que lo «mínimo» es fundamental e imprescindible en la existencia del «máximo» o universo infinito.

La vida de Bruno, y su trágico final el 17 de febrero de 1600, puede dividirse en las siguientes etapas:

1) Infancia y juventud napolitanas (1548-1576).
2) Huida del convento napolitano, peregrinaje por el norte de Italia y partida al exilio, con las primeras estancias en Ginebra y Toulouse (1576-1581).
3) Primera estancia en París (1581-1583).
4) Estancia en Inglaterra (1583-1585).

5) Segunda estancia en París (1585-1586).
6) Estancia en Alemania (1586-1591).
7) Traslado a Venecia, denuncia a la Inquisición y proceso veneciano (1591-1592).
8) Proceso romano, condena y ejecución (1592-1600).

Salvo algunos escritos anónimos publicados póstumamente por algunos discípulos (o ya a finales del siglo XIX, cuando el *Risorgimento* italiano propició la edición nacional de sus obras latinas), Bruno redactó y publicó su obra en el breve plazo de diez años (1582-1591) comprendido por las estancias en París, Londres, de nuevo París y diversos lugares de Alemania. La obra en italiano —en concreto los seis diálogos filosóficos que aquí presentamos— se publicó en Londres en los años 1584-1585.

Infancia y juventud napolitanas (1548-1576)

Tras realizar los primeros estudios de lengua latina en su Nola natal, en el año 1562 Bruno se trasladó a Nápoles para cursar estudios en el Studio universitario de la ciudad, que entonces compartía emplazamiento con el convento dominicano de San Domenico Maggiore. Poco se sabe de los primeros estudios brunianos, salvo que frecuentó las lecciones de un peripatético averroísta (Giovan Vincenzo Colle, llamado Sarnese), quien pudo haberle transmitido la inclinación a la lectura del comentario averroísta de Aristóteles, así como la hostilidad hacia el humanismo y su reducción de la filosofía a lenguaje («degeneración» y «perversión» de la filosofía que Bruno denominará posteriormente «pedantismo»). En esta etapa, Bruno frecuentó también las lecciones privadas de Fra Teofilo da Vairano, monje agustino del que más tarde (en París, en 1585) dijo que «fue su mejor maestro». Nada se sabe de la enseñanza que recibió de Fra Teofilo, pero es razonable que incluyera la espiritualidad agustiniana y el elemento platónico presente en ella. Es posible también que a esta época —en todo caso al período napolitano— se remonte su interés por el cultivo del llamado «arte de la memoria», a partir de la lectura entusiasta de una famosa exposición de los principios de ese arte: *Phoenix seu artificiosa memoria* (1491), de Pietro da Ravenna.

En 1565 Bruno ingresó en el convento dominicano de San Domenico Maggiore y, siguiendo la costumbre, cambió su nombre de pila

por el de Giordano. No se conocen los motivos de tal decisión, pero es probable que estuvieran relacionados con su voluntad de dedicarse a la vida especulativa y consagrarse a la docencia universitaria, para lo que el convento dominicano de Nápoles —estrechamente vinculado a la universidad y el más importante del Reino— parecía muy apropiado. Bruno siguió el *cursus studiorum* del convento: en 1566 profesó los votos simples; entre 1566 y 1570 siguió los cursos de filosofía; en 1570 fue ordenado subdiácono y al año siguiente diácono, y comenzó los estudios de teología, que concluyó en 1575, cuando obtuvo el grado de doctor. Entre tanto, en 1573 había sido ordenado sacerdote y celebró su primera misa en el convento dominicano de Campagna, cerca de Salerno.

En aquellos años la atmósfera del convento dominicano de Nápoles era bastante convulsa, y Bruno, cuyo interés se dirigía prioritariamente a la filosofía, chocó con las estructuras disciplinares y devocionales del convento, de la Orden y de la Contrarreforma tridentina. Ya en el año de noviciado (1565-1566), su decisión de eliminar de su celda las imágenes de los santos para conservar únicamente el crucifijo, y su observación a otro novicio de que haría mejor sustituyendo la lectura de la *Historia de las siete alegrías de la Virgen* (una obra de piedad mariana) por la *Vida de los santos padres*, le valió una denuncia —finalmente no tramitada— por parte del maestro de novicios. Es posible conectar ambos gestos con una orientación evangélica y cristocéntrica, a la vez que con un menosprecio por la devoción inútil en oposición a una religión activa unida al cultivo del saber. Pero sin duda fue más grave la denuncia de que fue objeto a finales de 1575 por unas declaraciones anteriores (en 1572) a propósito de la Trinidad. En este caso Bruno —que posteriormente, en el proceso veneciano, reconoció que albergaba dudas sobre la Trinidad desde los dieciocho años, pero que las había mantenido siempre en secreto— expuso sus reservas sobre la formulación del dogma trinitario y sobre el término «persona» en la tradición escolástica reciente, mostró su predilección por el planteamiento de autores como san Agustín y sostuvo que la posición de Arrio era menos perniciosa de lo que se creía y de hecho había sido malinterpretada.

La denuncia trajo consigo la apertura de un proceso, que coincidía con el recrudecimiento en los últimos años de la actitud de la Iglesia contra el antitrinitarismo, y en febrero de 1576 Bruno huyó a Roma, quizá también con la intención de defender allí su posición.

Peregrinaje por el norte de Italia y partida al exilio. Estancias en Ginebra y Toulouse (1576-1581)

En Roma le llegó a Bruno la noticia de que, tras su fuga, se había descubierto que había leído obras prohibidas de Erasmo. Este hecho, unido a la acusación de haber asesinado y arrojado al Tíber a un compañero de la Orden, le indujo a huir, tras colgar los hábitos, al norte de la península.

Desde este momento hasta finales de 1577 Bruno anduvo errante por diversos lugares de la Italia septentrional. Tras una breve estancia en Génova se asentó en la pequeña localidad ligur de Noli, donde enseñó durante varios meses la gramática a unos jóvenes, y además la «Esfera» —los rudimentos de la astronomía y de la cosmología a partir del *Tractatus de Sphaera* de Johannes de Sacrobosco, el famoso manual medieval de introducción a la ciencia astronómica— a algunos caballeros de la localidad. Ya en 1577, y tras una breve estancia en Savona y Turín, Bruno permaneció un mes y medio en Venecia, donde publicó —como confesó más tarde en el proceso veneciano— un opúsculo titulado *De' segni de' tempi*, obra que no ha llegado hasta nosotros y de cuyo contenido nada sabemos: por el título se puede deducir que se trataba de un opúsculo sobre las condiciones meteorológicas de los meses inmediatos, pero puede ser también que abordara la cuestión de los cambios históricos en el mundo humano asociados a esas nuevas configuraciones celestes. Ésta era una cuestión muy debatida en aquellos años, debido al descubrimiento en 1572 de una estrella nueva en la constelación de Casiopea y a los pronósticos de «renovación» del mundo asociados a las grandes conjunciones planetarias previstas para 1583 y 1584.

Tras una breve estancia en la vecina ciudad universitaria de Padua, posiblemente en búsqueda de algún empleo docente y donde algunos padres dominicanos lo persuadieron para que volviera a vestir el hábito de la Orden, Bruno se puso de nuevo en marcha: Bérgamo, Milán y finalmente Francia. Pasó los primeros meses invernales de 1578 en el convento dominicano de Chambéry, donde se le desaconsejó proseguir rumbo a Lyon debido a la inseguridad reinante por los conflictos civiles de religión en esa zona de Francia, por lo que decidió dirigirse a Ginebra, la ciudadela del calvinismo y meta natural del exilio religioso italiano. No podemos olvidar, sin embargo, que Bruno era fundamentalmente un filósofo y que su concepción de la religión, básicamente

civil y política, manifestó en seguida una fuerte oposición a la Reforma protestante debido a las consecuencias nocivas que algunas doctrinas centrales de la misma —como la justificación por la fe y la predestinación— tenían, según creía él, en el plano social y político: en la edificación moral del vulgo, destinatario natural de la religión.

Bruno llegó a Ginebra en 1579 y el 20 de mayo se matriculó en la universidad. A su llegada fue acogido por el dirigente de la comunidad reformada italiana (el noble napolitano Gian Galeazzo Caracciolo, marqués de Vico), el cual le exhortó a dejar de nuevo los hábitos. La comunidad italiana le procuró un empleo como corrector de pruebas en una imprenta, una actividad que en el futuro le resultó muy útil para la edición de sus propias obras. Aunque la intención de Bruno, según respondió a la pregunta del marqués en ese sentido, era «vivir en libertad», haciendo también referencia al ejercicio libre de la filosofía, tal pretensión resultaba excesiva en la rígida atmósfera de Ginebra. La matrícula universitaria, para seguir como oyente las lecciones, comportaba necesariamente la adscripción a la Iglesia reformada de Ginebra, y Bruno —aunque sólo fuera desde la perspectiva filosófica de adaptarse a la religión del medio, conservando la libertad filosófica interior— tuvo que hacer profesión de fe calvinista y participar de la «cena del Señor» en la versión ginebrina, como se puso de manifiesto en un escándalo en que se vio implicado: indignado por el elevado número de errores a propósito de la doctrina de Aristóteles cometidos en una sola lección por el profesor de filosofía de la Academia (Antoine de la Faye), Bruno imprimió un folleto de denuncia que le costó a su vez ser denunciado ante el magistrado, por lo que el Nolano tuvo que retractarse y pedir perdón. El proceso le costó también la excomunión, es decir, fue excluido de la participación en la eucaristía, lo cual confirma su conversión (sin duda formal y exterior) al calvinismo. El 27 de agosto fue admitido de nuevo a la cena eucarística tras haber reconocido su culpa, haber pedido perdón y haber solicitado la readmisión, pero Bruno no permaneció en la ciudad sino que decidió trasladarse a Francia, profundamente resentido contra la intolerancia reformada, su ciega adhesión a la filosofía de Aristóteles y el nuevo ceremonialismo de su vida religiosa.

Después de una estancia de un mes en Lyon, donde no pudo hacerse con un medio de vida, se dirigió a Toulouse, ciudad universitaria y bastión de la ortodoxia católica, donde residió dos años, desde el otoño de 1579 hasta el de 1581. Allí encontró la posibilidad de enseñar una vez más, durante varios meses, la «Esfera» de Sacrobosco, pero al ha-

ber quedado vacante un puesto de «lector ordinario de filosofía» en la universidad —para cuyo ejercicio no se requería la práctica católica—, obtuvo el título de *magister artium* y el nombramiento de profesor ordinario, por lo que pudo impartir lecciones sobre el *De anima* aristotélico y acaso también sobre argumentos lulianos y mnemotécnicos. Pero la reanudación de la guerra de religión en la zona —según dijo posteriormente con ocasión del proceso veneciano— le indujo a abandonar Toulouse y dirigirse a París.

Primera estancia en París (1581-1583)

En París, como refirió también a los jueces del proceso veneciano, «para darme a conocer y dar muestra de mi valía, me puse a impartir una lección extraordinaria y leí treinta lecciones acerca de treinta atributos divinos, tomados de la primera parte [de la *Suma teológica*] de santo Tomás».[1] La exhibición de memoria hecha por Bruno en estas lecciones llamó la atención de los círculos intelectuales que rodeaban a Enrique III, rey desde 1574. Según la posterior declaración de Bruno ante el tribunal inquisitorial veneciano, el mismo rey lo habría hecho llamar e interrogado sobre si su prodigiosa memoria era de origen natural o mágico. Bruno le permitió comprobar que «no provenía de arte mágica, sino de ciencia», es decir, del dominio del arte de la memoria que Bruno practicaba desde los años napolitanos. De este modo entró Bruno en el círculo intelectual del monarca y en el ámbito de la academia de palacio, que reunía en torno al rey a un grupo de intelectuales con orientación similar a la de Bruno. Además de mostrar una profunda influencia en general de la cultura italiana del Renacimiento y de tener un claro interés por la filosofía platónica (restaurada el siglo anterior por Marsilio Ficino), este grupo se caracterizaba por su curiosidad hacia las nuevas corrientes en el campo de la filosofía natural y la cosmología, incluyendo la reciente hipótesis heliocéntrica de Copérnico. Se añadía también la lectura de Maquiavelo y la inclinación hacia una concepción política y moral de la religión como instrumento de cohesión social bajo la autoridad suprema del monarca, frente a los efectos disolventes de las facciones contrapuestas de protestantes calvinistas y católicos intransigentes.

[1] *Cf.* L. Firpo, 1993, pág. 161 (Documentos venecianos, Segunda deposición de Bruno ante el tribunal, 30 de mayo de 1592).

En esta nueva situación publicó Bruno su primera obra: el tratado de memoria artificial *De umbris idearum*, editado en París en 1582 y dedicado al rey Enrique III. Desde la perspectiva que nos interesa aquí, cabe señalar que en esta obra, en la que Bruno expone los principios de su técnica de perfeccionamiento de la memoria natural elevada al rango de método de organización y disposición del conocimiento,[2] se halla la primera profesión explícita por parte de Bruno de adhesión a la cosmología copernicana: el heliocentrismo y el doble movimiento, diario y anual, de la Tierra aparecen rotundamente afirmados, junto con su carácter de tesis filosófica (y por tanto minoritaria, debido a su dimensión *intelectual*), si bien no se puede decir lo mismo de la tesis de un universo infinito y homogéneo, cuya formulación explícita se hizo en los diálogos italianos publicados en Londres dos años más tarde.

Como recompensa por la dedicatoria del *De umbris*, el rey nombró a Bruno «profesor extraordinario», es decir, miembro de los «lectores reales» que constituían un cuerpo de profesores pagados por la Corona y representaban una cuña de cultura humanista y filosóficamente innovadora en el medio conservador y peripatético de la Universidad de París. Siempre en 1582, Bruno prosiguió con la publicación de obras latinas de argumento mnemotécnico y luliano: el *Cantus Circaeus* y el *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*. A ellas se unió, ese mismo año, una comedia en lengua italiana: *Candelaio (Candelero)*. Ambientada en el popular barrio napolitano del Nilo, donde estaba ubicado el convento de San Domenico Maggiore, es posible que su redacción se remontara a los años napolitanos. Se trata de una comedia en la tradición de *La mandrágora* maquiaveliana, donde el enredo amoroso se combina con otras dos tramas: la ambición de dinero asociada a la persecución del sueño alquímico con el consiguiente engaño a manos de un farsante, y el retrato histriónico del pedantismo, es decir, del humanismo puramente lingüístico reducido a la servil imitación de los antiguos.[3]

Cuando Bruno parecía sólidamente instalado en París, con una buena posición en el entorno cultural y filosófico del monarca, de repente se marchó a Inglaterra. Con ocasión del proceso veneciano,

---

[2] Sobre el tema de la memoria artificial, que Bruno expone siempre en latín, en diferentes obras redactadas y publicadas a lo largo de su vida activa y que está ausente de los diálogos filosóficos en lengua italiana, remitimos al lector a las monografías clásicas de P. Rossi, *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México, FCE, 1989, y F. A. Yates, 2007.

[3] *Cf.* la edición castellana de la comedia *Candelero*, 2004.

Bruno atribuyó su marcha «a los tumultos que nacieron», refiriéndose a los conflictos religiosos en Francia y a la difícil posición del monarca en medio de la intransigencia y la ambición de los partidos calvinista y ultracatólico. Es posible que la presencia de Bruno resultara incómoda para el monarca ante las críticas de la facción ultracatólica y que el traslado a Inglaterra, a donde el filósofo se dirigió con cartas de presentación de Enrique III ante el embajador francés, fuera un medio de salir del trance.

Estancia en Inglaterra (1583-1585)

Cuando Bruno llegó a Londres en abril de 1583, le había precedido un aviso sobre su persona, dirigido por el embajador inglés en París al secretario de la reina Isabel I, sir Francis Walsingham, que decía: «El doctor Giordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, pretende pasar a Inglaterra; no puedo aprobar su religión». En Londres, la carta de presentación de Enrique III procuraba a Bruno una acogida favorable por parte del embajador francés Michel de Castelnau, en cuya residencia cercana al Támesis se alojó durante toda su estancia en Londres. El Nolano mostró gran afecto y reconocimiento hacia el embajador, a quien dedicó algunas de las obras publicadas en este período, en concreto los tres primeros diálogos italianos.

El embajador fue una eficaz ayuda a la hora de introducir a Bruno en los círculos de la vida intelectual y cortesana de Londres, y sin duda fue gracias a él que el Nolano consiguió figurar en junio de ese año entre los participantes en las disputas académicas con que la Universidad de Oxford, por expreso deseo de la reina, honró la visita del noble polaco Alberto Laski. De su participación, que se saldó con un enfrentamiento dialéctico con un oponente oxoniense, informa Bruno hacia el final del cuarto diálogo de *La cena de las cenizas*; era su primer enfrentamiento con el mundo académico inglés, dominado por la conjunción de factores (teología reformada, filosofía aristotélica, humanismo filológico) que Bruno denominaba despectivamente «pedantismo». De nuevo en Londres, Bruno preparó una obra mnemotécnica que publicó ese mismo año con dedicatoria a Castelnau: la *Explicatio triginta sigillorum*, que incluía como apéndice el *Sigillus sigillorum*. Al mismo tiempo, sus renovados esfuerzos por relacionarse con la aristocracia cortesana y acceder así a un empleo universitario dieron sus frutos: consiguió un nombramiento para impartir una serie de lecciones en Oxford.

De nuevo *La cena* informa vagamente del desarrollo negativo de estas lecciones: «Informaos de cómo le han hecho terminar sus lecturas públicas, las de *inmortalitate animae* y las de *de quintuplici sphera*». Testimonios posteriores, hostiles a Bruno, dicen que en esas lecciones intentó afirmar la cosmología heliocéntrica copernicana y, por tanto, el movimiento de la Tierra —que ya había asumido en el *De umbris* parisino del año anterior—, a partir de la filosofía platónica de Marsilio Ficino. Precisamente la acusación de plagiar a Ficino en sus lecciones habría sido el pretexto para su brusca interrupción. Aunque el platonismo ficiniano siguió siendo geocéntrico en cosmología, es muy posible que en la teoría platónica del alma inmortal, en su relación con el cuerpo como principio de movimiento y en la reformulación neoplatónica de la teoría del movimiento de los elementos hubiera encontrado Bruno una vía de demostración de la verdad de la cosmología copernicana.[4]

La suspensión de las lecciones oxonienses causó profunda amargura y resentimiento en Bruno, ya que significaba la imposibilidad para la «filosofía nolana» de abrirse paso en la universidad y su derrota ante la constelación integrada por el aristotelismo, el humanismo retórico y la teología reformada; en suma, ante el «pedantismo» o «filosofía vulgar». La «filosofía» —y la «filantropía universal» unida a ella como posición moral por encima de los sectarismos religiosos— no había logrado abrirse un espacio de libre exposición en la universidad y había sido expulsada por el radicalismo teológico protestante hostil a la filosofía genuina.

Instalado de nuevo en Londres, siempre en la embajada francesa situada en Salisbury Court, entre Fleet Street y el Támesis, Bruno frecuentó, de la mano del embajador Michel de Castelnau, los ambientes intelectuales londinenses más gratos y afines a su pensamiento: los de la aristocracia cortesana, profundamente influida por la cultura renacentista italiana (poesía de inspiración petrarquesca y filosofía platonizante), y probablemente también los círculos científicos londinenses, abiertos a los nuevos rumbos de la ciencia, y en particular de la cosmología y de la astronomía, con una rica producción editorial en lengua vulgar. En Londres, poco antes de la Cuaresma de 1584, Bruno recibió la invi-

[4] Es muy posible incluso que elementos de estas lecciones oxonienses y de su demostración del movimiento de la Tierra se encuentren presentes en el primer diálogo italiano (*La cena de las cenizas*, Londres, 1584), al igual que elementos de su doctrina de la inmortalidad del alma y de su función cosmológica pueden haberse incorporado al segundo diálogo (*De la causa, el principio y el uno*, Londres, 1584). Sobre todo ello permítasenos remitir a nuestra «Introducción» a la segunda edición de *La cena de le ceneri*, París, Les Belles Lettres, 2009, § 4.

tación de sir Fulke Greville («escudero real») de presentar y discutir su versión de Copérnico y en general «otras paradojas de su nueva filosofía», según reza la epístola proemial de *La cena*. La reunión se celebró la tarde del miércoles de ceniza en la estancia de Fulke Greville, y en ella se enfrentaron a Bruno dos doctores de Oxford que defendían la cosmología aristotélico-ptolemaica de la Tierra central e inmóvil. Pero la discusión acabó abruptamente y de manera poco elegante.

En todo caso, Bruno se decidió a escribir en italiano el desarrollo de la discusión, en la forma dramática de diálogo, y a publicarlo en la primavera del mismo año (1584) como apertura de la presentación general de su filosofía, que siguió a un ritmo rápido en los meses siguientes: a *La cena de las cenizas* le siguieron en 1584 *De la causa, el principio y el uno*, *Del infinito: el universo y los mundos* y la *Expulsión de la bestia triunfante*, para culminar en 1585 con la *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*. Los tres primeros diálogos —conocidos como diálogos metafísicos o cosmológicos— exponían el peculiar desarrollo bruniano de la cosmología copernicana y su sustrato metafísico u ontológico; los tres últimos extraían las consecuencias prácticas (morales y políticas) que la recuperación de la verdad cosmológico-teológica implicaba.[5]

Mientras tanto, la agudización del enfrentamiento político-religioso en Francia y el hostigamiento al rey por parte de la facción ultracatólica de la Santa Liga encabezada por la casa de Guisa impusieron un cambio en la embajada francesa en Londres. Castelnau fue llamado a Francia y regresó a París en octubre de 1585 acompañado de Giordano Bruno, que a pesar de todo guardó un buen recuerdo de su estancia inglesa y sobre todo de la personalidad de la reina Isabel I, de la que tejió encendidas loas en los diálogos italianos, en concreto en *La cena* y *De la causa*, y a la que se refirió en *Los heroicos furores* como «Diana», siguiendo la costumbre de la hagiografía inglesa contemporánea, pero que en la filosofía nolana designa también a la naturaleza infinita en tanto que expresión de la divinidad que le es inmanente. Isabel I fue para Bruno —que le ofreció en una lujosa encuadernación los cuatro primeros diálogos italianos— el paradigma del príncipe moderno, un príncipe ilustrado destinado a realizar la nueva alianza con la filosofía, que debía poner fin a las guerras de religión y servirse de ésta como instrumento político unificador del cuerpo político, a la

[5] Dejamos la exposición del contenido de estos seis diálogos filosóficos, esto es, del programa bruniano desplegado en estas obras, para el apartado «Los diálogos italianos de Giordano Bruno (1584-1585): una alternativa distinta a la crisis».

vez que garantizaba el libre ejercicio de la filosofía a la minoría intelectual que buscaba la unión con la divinidad en el conocimiento filosófico-científico de la naturaleza infinita, del principio divino que en ella se expresa y del lugar del hombre en su seno.

Segunda estancia en París (1585-1586)

Bruno encontró en París, a finales de 1585, una atmósfera muy diferente de la que había dejado en la primavera de 1583. Una nueva guerra civil de religión estaba en ciernes: la muerte en 1584 del duque de Alençon, hermano menor del rey (sin heredero directo) y último vástago Valois, imponía un cambio de dinastía, y el mejor situado en la sucesión era Enrique de Borbón (rey de Navarra, reconvertido al calvinismo y jefe del partido hugonote). Para evitar tal posibilidad y garantizar una sucesión católica, la facción de los Guisa, apoyada por España, fraguó la Santa Liga, por lo que Enrique III se vio obligado, en julio de 1585, a revocar las concesiones hechas con anterioridad a los reformados e incluso a disponer su conversión forzosa en un plazo de seis meses bajo pena del exilio. En septiembre el papa Sixto V promulgó la excomunión de Enrique de Borbón y la privación de sus derechos y bienes, medida que suscitó un amplio rechazo en Francia, no sólo en los medios protestantes, sino también en los ambientes católicos moderados, «políticos», partidarios de la reconciliación. Y fue a estos sectores a los que trató de ganarse —y en gran parte lo consiguió; Montaigne es un ejemplo— Enrique de Borbón.[6] A su regreso a París, Bruno trató de vincularse con este sector político y moderado con el que ya se había relacionado previamente y del que formaban parte muchos emigrados italianos, y así lo muestra la dedicatoria, en 1586, de su libro *Figuratio Aristotelici physici auditus (Representación figurada de la Física de Aristóteles)*, una exposición no crítica de la misma con la ayuda de imágenes mnemónico-mitológicas a Piero Dal Bene, representante de los intereses de Enrique de Navarra en la corte de Enrique III. Lo peligroso de la situación explica también el intento realizado por Bruno ante el nuncio de la Iglesia en París por «volver a la religión» (obviamente en condiciones aceptables para él en cuanto al libre ejercicio de la filosofía), intento infructuoso por su apostasía.

---

[6] *Cf.* C. Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, en particular la pág. 81 y sigs.

Durante estos meses en París Bruno trabó conocimiento con Fabrizio Mordente, geómetra artesano procedente de Salerno que había construido un compás de proporción de ocho puntas y capaz de medir la más pequeña fracción de grado. Mordente había publicado en Amberes en 1584 una descripción en lengua italiana de su compás, completada en 1585 con la impresión en París de un folio que contenía la figura del compás con un breve comentario. El geómetra salernitano, ignorante de la lengua latina, llegó al acuerdo con Bruno —que atribuía a la invención el mérito de demostrar la existencia del *mínimo*, es decir, de la estructura atómica de la materia, contra la tesis aristotélica de la infinita divisibilidad del continuo— de que éste presentaría al público culto la importancia y la utilidad del compás en escritos redactados en latín. Bruno redactó y publicó en abril de 1586 dos breves diálogos latinos: *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim (Dos diálogos acerca de la invención casi divina de Fabricio Mordente Salernitano para la perfecta praxis cosmimétrica)*. En estos diálogos, titulados respectivamente *Mordentius* y *De Mordentii circino* (*Mordente* y *Sobre el compás de Mordente*), Bruno presentaba a Mordente como un ignorante que, sin saber lo que se traía entre manos e ignorando las profundas implicaciones de su invención, impulsado por una instancia superior, hizo un descubrimiento trascendental, comparable a la afirmación copernicana del movimiento de la Tierra, que permite la afirmación de la infinitud del universo contra Aristóteles. El compás de Mordente aportaba la prueba experimental de la existencia del mínimo o átomo, demostrando así el error de Aristóteles en el plano opuesto de la estructura corpuscular de la materia.

Mordente se sintió profundamente ofendido por el tratamiento dado a su persona por el Nolano e intentó comprar las copias disponibles para destruirlas. Por su parte, Bruno reaccionó publicando en muy breve tiempo otros dos nuevos diálogos: *Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo (El idiota triunfante o sobre Mordente, dios entre los geómetras)* y *De somnii interpretatione (Interpretación de la visión onírica)* en adición a los dos precedentes. En estos nuevos diálogos la dosis de sarcasmo en relación con Mordente alcanzó el paroxismo. El geómetra, afín a la facción católica de los Guisa, reaccionó apelando a su partido contra un Bruno que, además, había dedicado la segunda edición al *politique* Piero Dal Bene. Ello ponía a Bruno en una situación muy delicada y podía representar una seria amenaza.

En estos momentos —primavera de 1586— Bruno se embarcó en una operación intelectual de amplio calado: si la *Representación figurada de la Física* era una exposición y comentario pedagógicos de la física de Aristóteles, sin dimensión crítica, los *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos (Ciento veinte artículos sobre la naturaleza y el universo contra los peripatéticos)* constituían otras tantas tesis cosmológicas y físicas contrarias a la cosmología y física de Aristóteles (en oposición al *Acerca del cielo* y la *Física* del Estagirita). En suma, se trataba de una repetición, en lengua latina y en la forma de breves tesis, de la cosmología copernicana e infinitista presentada en los diálogos italianos publicados en Londres. Bruno publicó los artículos seguramente en mayo de 1586, como tesis para sostener en una disputa pública organizada para el 28 de mayo en el Colegio de Cambrai, colegio de la Universidad de París donde solían impartir sus lecciones los lectores reales. El día de la disputa su portavoz y defensor (su discípulo Jean Hennequin, con Bruno a la espera entre el auditorio) fue replicado por un asistente que salió en defensa del injustamente atacado Aristóteles. Se trataba de Roger Callier, un joven abogado vinculado al grupo de los políticos (con Dal Bene y otros miembros del partido cercano al rey). La disputa terminó en una trifulca general y a los pocos días Bruno, convencido de haber perdido el favor del partido real, además de pender sobre él la amenaza del recurso de Mordente al partido ultracatólico, partió hacia Alemania después de «haber lavado la cabeza —en palabras de un amigo italiano— al pobre Aristóteles».

Estancia de Bruno en Alemania (1586-1591)

En junio de 1586 Bruno se fue a Alemania, y su periplo lo llevó por diversas ciudades universitarias a fin de conseguir un encargo docente. Pasó sucesivamente por Maguncia, Würzburg y Marburgo sin éxito, hasta que finalmente consiguió un nombramiento en la Universidad de Wittenberg para enseñar la lógica de Aristóteles y otras materias filosóficas. Bruno permaneció año y medio en la ciudadela de la reforma protestante —desde donde Lutero había proclamado su revolución religiosa y Melanchton había renovado la enseñanza universitaria— y encontró una atmósfera favorable al libre desarrollo de la filosofía. Allí imprimió en 1587 una serie de obras de argumento luliano: *De lampade combinatoria lulliana (Lámpara combinatoria luliana)* y

De progressu et lampade venatoria logicorum (Progreso y lámpara venatoria de los lógicos), y redactó otras que permanecieron inéditas hasta su publicación póstuma: el *Artificium perorandi* (*Artificio retórico*, exposición de la retórica aristotélica publicada en 1612) y otras obras que solamente se publicaron en el marco de la edición nacional de las obras latinas impresa a finales del siglo XIX: las *Animadversiones circa Lampadem lullianam (Observaciones acerca de la lámpara luliana)*, la *Lampas triginta statuarum (Lámpara de las treinta estatuas)* y los *Libri physicorum Aristotelis explanati (Exposición de los libros físicos de Aristóteles)*.

Las obras de argumento luliano publicadas en Wittenberg están dedicadas al claustro de profesores de la universidad y a su canciller, y en las dedicatorias Bruno mostró su agradecimiento por la respetuosa acogida de que había sido objeto: independientemente de la confesión religiosa protestante de la universidad, el claustro y las autoridades habían respetado su profesión exclusivamente filosófica y la disposición filantrópica universal, sin distinciones de credo, que es la necesaria consecuencia de la auténtica filosofía. En palabras del propio Bruno, que vale la pena recoger:

> Vosotros me acogisteis [...] sin interrogarme y probarme en relación con vuestro dogma religioso. Únicamente tuvisteis en cuenta que, sin hostilidad y tranquilo, mostraba y hacía gala de un espíritu dotado de una filantropía general y del título de la profesión filosófica, en el que quiero poner todo mi gozo y gloriarme únicamente, ajeno del todo a una actitud cismática y divorciosa, en absoluto sometido a las circunstancias del tiempo, del lugar y a las ocasiones particulares.[7]

En este breve paréntesis de calma Bruno retomó los *Articuli* parisinos de 1586, los reagrupó en un total de ochenta y los amplió con una serie de *rationes* o comentarios en los que explicaba y justificaba su crítica de la cosmología y de la física aristotélicas, y sus innovaciones a partir de la cosmología heliocéntrica copernicana. El Nolano incorporó el discurso que en la disputa parisina había pronunciado en su nombre Jean Hennequin como presentación de las tesis y preludio de la disputa, y lo publicó en la primavera de 1588 con el título de *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos (Disputa de Cambrai*

[7] Dedicatoria de *De lampade combinatoria lulliana.* Sobre la afirmación, en estos escritos, de la libertad filosófica y sus implicaciones en el campo de la ética y de la política, *cf.* M. Á. Granada, 2002, en particular el cap. 3, pág. 158 y sigs.

o razones de los artículos físicos contra los peripatéticos). Se trataba de la primera exposición de la cosmología infinitista bruniana en la lengua latina de la comunidad científica europea.[8]

Pero el grato interludio en la ciudad de Lutero llegó a su fin cuando en 1588, tras el advenimiento en Sajonia de un nuevo duque —éste de adscripción calvinista, frente al luteranismo de su antecesor—, la facción calvinista tomó el poder en la universidad y puso fin a la tolerancia que los luteranos habían mantenido hasta entonces. Bruno se despidió de la universidad en marzo de 1588 con una *Oratio valedictoria (Discurso de despedida)* impresa por esas mismas fechas. Este breve texto es en realidad una «loa de la Sabiduría», de esa forma posible de unión con la divinidad a la que el hombre verdadero se esfuerza por acceder mediante la filosofía y la forma de vida filosófica, y por tanto se inserta en el ámbito de la reivindicación de la filosofía, de la contemplación teorética que, en virtud del intelectualismo moral, comporta necesariamente los principios de una «vida buena», de una praxis moral correcta. Así, Bruno bendice el exilio que fue la consecuencia de su profesión filosófica:

> [...] ardiendo del deseo de contemplar este Paladio [la casa de Minerva-Sabiduría], por lo que no me avergüenzo de la pobreza, la envidia y el odio de los míos, de las execraciones e ingratitud de aquellos a quienes quise ayudar y ayudé, efectos de la extrema barbarie y de la sordidísima avaricia; de las injurias, calumnias, improperios e incluso infamias de quienes me debían amor, servicio y honor.

Además, explica ese exilio y esos trabajos como una consecuencia de la hostilidad y de la persecución por parte de aquellos a los que en *La cena* había calificado con expresión de Averroes de «muertos en vida», es decir, sujetos que no eran hombres en el sentido estricto de la palabra sino «bestias» por el nivel de conocimiento que se manifestaba bajo la apariencia humana:

> No me avergüenzo de haber sufrido las risas y los desprecios de necios e innobles, de algunos que, aun cuando son completamente bestias, se pavonean de su fortuna y modo de vida con temeraria arrogancia, bajo la imagen y semejanza de hombres. Por lo cual, no me avergüenzo de haber

[8] Sobre esta obra y su importancia, *cf.* M. Á. Granada, *El debate cosmológico en 1588: Bruno, Brahe, Rothman, Ursus, Röslin*, Nápoles, Bibliopolis, 1996, cap. I.

> incurrido en trabajos, dolores, exilio, porque con los trabajos avancé, con los dolores acumulé experiencia, con el exilio aprendí, puesto que en el breve trabajo encontré prolongado descanso, en el ligero dolor inmensa alegría, en el angosto exilio una patria amplísima.[9]

Bruno se dirigió hacia Praga, atraído seguramente no tanto por la universidad como por la figura del emperador Rodolfo II, cuyo mecenazgo intelectual e interés por la filosofía «nueva», así como la perspectiva religiosa abierta e irenista, eran ampliamente conocidos. Allí reeditó *Lámpara combinatoria luliana* con el añadido de un *De lulliano specierum scrutinio (Escrutinio luliano de las especies)*, edición que dedicó al embajador español, don Guillén de Haro. Pero la estancia en Praga destacó por la edición de los *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos (Ciento sesenta artículos contra los matemáticos y filósofos de nuestra época)*, dedicada al emperador, que recompensó al Nolano con trescientos táleros. La obra desarrolla la concepción bruniana de la geometría, ya esbozada en los diálogos parisinos relativos al compás de Mordente, y anticipa la exposición más completa que Bruno publicó tres años más tarde en *De triplici minimo et mensura (Sobre el triple mínimo y la medida)*. Además, polemizaba duramente contra la astronomía contemporánea, cuya orientación matemática escindida de las consideraciones físicas criticaba duramente.[10]

Los *Articuli* de Praga iban precedidos de una elocuente dedicatoria al emperador en la que el Nolano expresaba de nuevo su profesión exclusivamente filosófica y por tanto filantrópica, alejada de todo

---

[9] El lector puede leer ahora una traducción española (acompañada del texto latino) de este importante *Discurso* en la obra de J. B. Díaz-Urmeneta y P. A. Jiménez Manzorro, *La tercera dimensión del espejo. Ensayo sobre la mirada renacentista* [trad. de M. Á. Granada], Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, págs. 352-373. Para un desarrollo más extenso, remitimos a M. Á. Granada, 2005, cap. 1, pág. 73 y sigs.

[10] Así decía: «Los cometas son indiscutiblemente planetas, que se mueven también regularmente, como la Tierra, la Luna, Mercurio, etc.; por eso el número de los planetas que se mueven en torno a este sol todavía no está definido, pues no se ha investigado ya que tampoco se le ha dado crédito. Ahora bien, no es difícil de descubrirlo al que lo investigue, si bien no de manera total, sino teniendo en cuenta, con los que siempre son visibles, aquellos que lo son de vez en cuando, pues puede ocurrir que haya otros que nunca nos sean visibles. Por tanto, el orden de los cuerpos de la esfera mundana, tal como se la imaginan y la pintan estos pobres [astrónomos contemporáneos], no existe en ningún sitio». *Cf.* M. Á. Granada, 2002, pág. 140 y sigs.

sectarismo religioso. Al mismo tiempo condenaba sin paliativos —seguro de encontrar un eco favorable en el emperador— el espectáculo contemporáneo de los violentos enfrentamientos entre las facciones religiosas cristianas. Cada una de ellas —decía Bruno— estaba persuadida del error de las demás al creerse en posesión de una verdad concedida únicamente a ellos, en la convicción sectaria de que Dios es padre generoso y retribuidor de vida eterna sólo para ellos, pues abomina de los demás, a quienes ha dejado en las tinieblas del error y destinado a la condenación eterna. Así, cada secta da gracias a Dios por haber recibido en exclusiva el beneficio del que ha privado a la mayor parte del género humano. Una situación que, por su irracional egoísmo excluyente, contrario a toda sana concepción de Dios, debía de presentarse a los ojos de Bruno como paralela a la concepción aristotélico-cristiana de la creación, por parte de la infinita bondad y potencia de Dios, de un mundo único y finito que no es nada en comparación con la infinita creación posible, ya que entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Pero dejemos la palabra a Bruno:

> Todas las generaciones se enfrentan a todas las demás, de suerte que cada una de ellas, a juicio de todas las demás, delira tanto más cuanto más convencida está de que puede avanzar en el saber a todas las restantes. Entre todos ellos, los más envueltos en tinieblas son aquellos que (iluminados por la luz de la verdad, con los ojos y las manos elevadas al cielo, por la luz, puerto y casa de la verdad a ellos en exclusiva revelada, concedido y por ellos en exclusiva habitada, mientras que, fuera de allí, todos los demás colectivos andan a ciegas, fluctúan vacilantes y peregrinan) desde lo más profundo de su corazón dan gracias al Altísimo, que solamente a ellos ha vuelto su mirada, cual padre cariñoso y retribuidor de vida eterna, mientras que se ha apartado de todos los demás, destinados a la muerte eterna, abominando de ellos, cruel, juez severo y vengador. No hay ninguna [secta] que (despreciando las demás) no se atribuya ni se haya atribuido la primacía y no estime un sacrilegio y el mayor de los pecados tener algún trato con las demás. De esa clase de religión deriva, como fuente, que (contra toda razón, forma de gobierno y naturaleza; contra el derecho de gentes también y por consiguiente contra el verdadero orden impuesto por Dios óptimo a las cosas) los vínculos de naturaleza yazcan disueltos y por sugestión de espíritus malignos y la ayuda de Erinias infernales (que atizan el fuego entre los pueblos presentándose como mensajeras de paz e introducen la espada de la discordia entre aquellos que están más unidos, ofreciéndose como Mercurios bajados del cielo con

> artimañas e impostura múltiple) se haya llegado al extremo de que el hombre disienta del hombre más que de cualquier otro animal y esté más enfrentado a los demás hombres que a los restantes seres vivos, con la consecuencia de que esa ley de amor, difundida por doquier, no esté observada en ninguna parte, una ley que, al no provenir del genio perverso de un único pueblo, sino ciertamente de Dios padre de todos, enseña la filantropía general en tanto que consonante con la naturaleza universal, por la cual amemos a nuestros mismos enemigos para que no seamos semejantes a los brutos y a los bárbaros, sino que nos hagamos imagen de aquel que hace salir su sol sobre los buenos y los malos y destila la lluvia de sus gracias sobre justos e injustos. Ésta es la religión que, sin ningún tipo de controversia y al margen de toda disputa, observo.[11]

Sin embargo, Bruno no obtuvo del emperador nada más allá de los trescientos táleros de recompensa por la dedicatoria. Se vio obligado a continuar su peregrinaje por Alemania, y tras una breve parada infructuosa en Tubinga —donde al cabo de pocos años comenzaría sus estudios Kepler— recaló en la pequeña ciudad de Helmstedt, donde en 1576 se había fundado una universidad.

En enero de 1589 Bruno se inscribió en la Academia Julia, nombre que había recibido la universidad de Helmstedt en honor de su fundador, el duque Julius de Braunschweig. Allí leyó, el 1 de julio, la *Oratio consolatoria (Discurso de consolación)* con ocasión de la muerte del duque. Bruno permaneció en Helmstedt hasta la primavera de 1590, beneficiándose de la ayuda del nuevo duque Heinrich Julius, y durante este tiempo se dedicó a la redacción (con la ayuda, en calidad de amanuense, de un discípulo alemán: Hieronymus Besler) de un conjunto de escritos de problemática mágica que permanecieron inéditos hasta la edición moderna de las obras latinas. Son escritos que recogen en parte la lectura de obras mágicas de autores como el pseudo-Alberto Magno, Trithemius y Agrippa de Nettesheim, y en parte desarrollos teóricos propios: *De magia,*[12] *Theses de magia, De magia mathematica, De rerum principiis et elementis et causis (Sobre los principios, elementos y causas de las cosas)* y *Medicina lulliana*. Seguramente Bruno aprovechó también la calma de esa estancia para avan-

[11] Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, citado y comentado en M. Á. Granada, 2002, pág. 151 y sigs.

[12] Una traducción castellana parcial de esta obra ha aparecido en la antología *Mundo, magia, memoria*, 1973-2007, págs. 237-292.

zar en la culminación de los poemas latinos que publicó en Frankfurt en 1591, aunque la calma de esos meses fue relativa, puesto que por una carta de protesta suya dirigida a la autoridad académica de la universidad sabemos que fue excomulgado por el pastor de la iglesia luterana local. Es un nuevo indicio de que para Bruno la religión es fundamentalmente un instrumento de educación moral y política del vulgo en el marco de una comunidad política, al que el filósofo —que encuentra en la filosofía su propia vía de acceso a la divinidad y los principios de la correcta praxis moral y política— se adhiere en tanto que miembro de la comunidad en cuestión.

Bruno dejó Helmstedt y se trasladó a Frankfurt a comienzos del verano de 1590 con la intención de publicar sus tres poemas latinos. Al mismo tiempo impartía lecciones privadas y adquirió la reputación de «hombre que no tenía ninguna religión», «más ocupado en escribir y andar quimerizando y astrologizando cosas nuevas». El Senado de la ciudad rechazó su solicitud de alojamiento en casa del impresor Johann Wechel, lo cual equivalía a una orden de expulsión, pero Bruno se alojó en el convento de los dominicos, a cargo de su impresor. En 1591 aparecieron los tres grandes poemas latinos, escritos a la manera de Lucrecio, pero en ellos los libros están divididos en capítulos, con la tirada de versos de cada capítulo seguida de un comentario en prosa más o menos extenso. Primero apareció —a comienzos del año, para venderlo en la feria de primavera— *Sobre el triple mínimo y la medida*, obra compleja en la que expone su peculiar concepción de la geometría a la vez que su doctrina de la triple manifestación del «mínimo»: mínimo geométrico o punto, mínimo físico o átomo y mínimo metafísico o mónada. Aunque ya había aparecido tímidamente en el diálogo italiano *Del infinito*, el poema latino expone por extenso la concepción atomista bruniana de la materia, unida a una concepción del espacio infinito como *vacuum* (vacío) que, sin embargo, no es un vacío absoluto, sino un espacio tridimensional infinito lleno de una sustancia sutil (el éter o aire puro) continua —no compuesta por su parte de átomos— que, además de llenar el espacio, penetra en el interior de los cuerpos compuestos de átomos.

Bruno se alejó unos meses de Frankfurt, seguramente debido a la orden de expulsión, que no se aplicó hasta febrero de 1591. Durante ese tiempo residió en Zurich, donde impartió a un grupo de jóvenes doctores unas lecciones de filosofía escolástica que fueron publicadas en 1595 con el título de *Summa terminorum metaphysicorum* (una especie de diccionario de términos metafísicos fundamen-

tales comentados en el sentido de la tradición metafísico-teológica). Con todo, regresó a Frankfurt en verano para publicar los otros dos poemas latinos que se vendieron en la feria de otoño: el *De monade, numero et figura* y el *De immenso et innumerabilibus (Sobre el [universo] infinito y los [mundos] innumerables)*. Si *De monade* es una obra breve en la que Bruno desarrolla, con poca originalidad, una serie de consideraciones en la línea del pitagorismo acerca de la escala de los diez primeros números enteros, *Sobre el infinito* constituye, en cambio, la cima de la reflexión filosófica bruniana. En esta *summa* de la cosmología y teología brunianas, o culminación de la «filosofía nolana», el programa desarrollado es en gran medida idéntico al desplegado en el diálogo italiano *Del infinito: el universo y los mundos*. Sin embargo, la mayor extensión de esta obra latina concede a la exposición de la cosmología de un universo infinito y homogéneo —consistente en una repetición infinita de sistemas planetarios (donde los cometas son una especie de planetas en movimiento periódico también en torno a la estrella central del sistema), y de su fundamento metafísico y teológico— la definitiva formulación, posibilitada también por el hecho de que los años transcurridos en Alemania habían permitido a Bruno familiarizarse con los últimos desarrollos de la astronomía y de la cosmología.[13]

En estos últimos meses en Frankfurt Bruno publicó también, siempre con el mismo editor, un nuevo tratado mnemotécnico: el *De imaginum, signorum et idearum compositione (Sobre la composición de las imágenes, los signos y las ideas)*.[14] Pero entonces recibió una invitación del patricio veneciano Giovanni Mocenigo, a quien había llegado la fama de la prodigiosa y eficaz memoria bruniana, para alojarse en su mansión veneciana a cambio de enseñarle los secretos del arte.

---

[13] Fundamentalmente los desarrollos de Tycho Brahe y del príncipe astrónomo Guillermo IV de Hesse-Kassel con sus colaboradores, así como la discusión en Alemania en torno a las recientes novedades celestes (cometas y nova de 1572). *Cf.* al respecto M. Á. Granada, 2002, págs. 127-146, y M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, págs. 452-478. De los poemas latinos sólo existe traducción en lengua italiana, digna de ser tenida en cuenta, a pesar de sus ocasionales errores, por la importancia y dificultad del original: Giordano Bruno, *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli* [ed. de C. Monti], Turín, UTET, 1980.

[14] Una selección de pasajes de esta obra ha sido traducida al español en la antología citada, *Mundo, magia, memoria*, 1973-2007, págs. 333-407.

Regreso a Italia, denuncia a la Inquisición y proceso en Venecia y Roma. Condena y ejecución (1591-1600)

Se desconocen las causas de la decisión de Bruno de regresar a Italia, que se reveló tan imprudente a la luz de los acontecimientos posteriores. Cierto es que volvía a la República veneciana, que hacía gala de independencia frente a la Iglesia y a España, y cuya política se orientaba en la dirección de Francia e Inglaterra, en la perspectiva de una superación «política» del conflicto religioso. Por otra parte, hay que tener presente que el traslado a Venecia, en verano de 1591, se produjo en un momento en que la política general europea parecía inclinarse claramente en la dirección del triunfo de las posiciones conciliadoras y moderadas: la derrota de la Armada Invencible en 1588 había asegurado definitivamente a Isabel I en el trono de Inglaterra, así como el triunfo de la Reforma en la isla; la muerte de Enrique III de Francia en 1589, tras ordenar el asesinato político del jefe de la Santa Liga Enrique de Guisa en 1588 y reconocer como sucesor a Enrique de Navarra, parecía augurar el fin del conflicto religioso y el triunfo de la política de conciliación y tolerancia bajo los intereses generales de Francia, a la espera tan sólo de la reconciliación con el papado a cambio de la conversión al catolicismo; en la Iglesia, la muerte en 1590 de Sixto V, que había excomulgado a Enrique de Navarra y prohibido su acceso al trono en 1585, parecía dejar paso a posiciones más dialogantes. Es posible, por otra parte, que Bruno contara con obtener el apoyo de círculos intelectuales y políticos de Venecia y Padua relacionados con el grupo de *politiques* con los que había estado en contacto en París.

Al parecer, el traslado a Venecia no respondía a la aceptación de la invitación de Mocenigo, como confirma el hecho de que a su llegada a la ciudad, en septiembre de 1591, Bruno se alojase por su cuenta y se trasladase inmediatamente a la vecina ciudad universitaria de Padua. Todo parece apuntar a que Padua era la meta de Bruno, atraído por la esperanza de conseguir una cátedra en la universidad: la de matemáticas estaba vacante desde 1588, como Bruno supo seguramente por Hieronymus Besler, su antiguo discípulo en Helmstedt que se había matriculado en Padua y desde julio hasta noviembre de 1591 presidió la influyente agrupación de los estudiantes de la «nación germánica». Bruno impartió en Padua algunas lecciones privadas a un grupo de estudiantes alemanes, entre los cuales se encontra-

ba Besler, que de nuevo le ayudó a ultimar el texto de obras que permanecieron inéditas hasta el siglo XIX: la *Lámpara de las treinta estatuas* y *De vinculis in genere (De los vínculos en general)*. Lo significativo es, no obstante, que seguramente en estos momentos redactó Bruno unos opúsculos matemáticos (*Praelectiones geometricae* y *Ars deformationum*) que no sólo permanecieron inéditos en su momento, sino que incluso pasaron inadvertidos a los editores de las obras latinas de Bruno en el siglo XIX. Estos opúsculos constituían una presentación y un cierto desarrollo de la reformulación de la geometría euclídea planteada por Bruno en *Sobre el triple mínimo*, recién publicado en Frankfurt y que empezaba a suscitar interés en los ámbitos filosóficos venecianos. Es probable que estos opúsculos estuvieran destinados a promover la candidatura de Bruno a la cátedra de matemáticas vacante con el apoyo de la nación germánica y de Besler. La cátedra, sin embargo, quedó vacante —sólo fue asignada en septiembre de 1592 a Galileo, que la ocuparía hasta 1610—, y el regreso de Besler a Alemania en noviembre de 1591 frustró las expectativas de Bruno, que se vio obligado a aceptar la invitación de Mocenigo.

Bruno se instaló finalmente en la mansión del patricio veneciano en marzo de 1592 para enseñarle el «arte de la memoria». En la ciudad entró en contacto con el círculo intelectual que se reunía en torno al patricio Andrea Morosini y, sabedor de que el recién elegido papa Clemente VIII (que concedió el perdón a Enrique de Navarra y lo acogió de nuevo en la Iglesia, haciendo así posible definitivamente su reconocimiento como rey Enrique IV de Francia y la superación de las guerras civiles de religión) favorecía la filosofía platónica en la persona de Francesco Patrizi, a quien había otorgado una cátedra de dicha filosofía en la Universidad de Roma,[15] concibió al parecer la

[15] Patrizi había publicado en Ferrara en 1591 su *Nova de universis philosophia*, gran *summa* de filosofía platónica (dedicada al entonces pontífice Gregorio XIV y sus sucesores) en la que se proponía el platonismo como filosofía acorde con la teología cristiana frente a los efectos disolventes de la filosofía aristotélica, a la que se hacía responsable de la crisis de la teología cristiana y de la escisión protestante. Patrizi proponía de esta manera el platonismo (y la tradición de «theologia antigua» con que se hallaba emparentado, que se remontaba hasta el hermetismo y la tradición de los magos discípulos de Zoroastro) como la única vía para devolver al redil de la Iglesia las corrientes protestantes que se habían escindido. La obra de Patrizi sería denunciada ante la Congregación del Índice y finalmente condenada e incluida en el Índice de libros prohibidos en 1596, como consecuencia de una reacción de los sectores teológicos aristotélicos bajo la dirección de importantes personalidades de la Compañía de Jesús. Sobre esta importante cuestión, *cf.* M. Á. Granada, «New visions of the cosmos», en J. Hankins

idea de obtener similar favor. Para ello pensó regresar a Frankfurt a fin de imprimir algunas obras con la intención de presentarlas al papa y obtener, junto con un puesto docente, la reconciliación con la Iglesia, viviendo, no obstante, «en hábito civil fuera de la religión [o sea, de la disciplina de la Orden]». Pidió permiso a Mocenigo, quien, descontento con la enseñanza que había recibido de Bruno por pensar que éste le escondía los secretos de su arte y creyendo que el filósofo pretendía simplemente alejarse de él, lo encerró en su casa (22 de mayo) y lo denunció ante la Inquisición imputándole una buena cantidad de declaraciones y creencias heréticas: Bruno habría declarado que ninguna religión le gustaba, negaba la transubstanciación, se oponía a la misa; Cristo era —según él— un seductor y un mago, y sus milagros meramente aparentes; en Dios no había distinción de personas. Bruno afirmaba, además, la eternidad del mundo y los mundos infinitos, la metempsicosis, entre otras impiedades.

El proceso veneciano, celebrado entre finales de mayo y finales de julio, se concentró en el itinerario biográfico y en problemas estrictamente religiosos y teológicos (como la opinión de Bruno sobre la Trinidad y la Encarnación), problemas cuya estrecha vinculación con la cosmología infinitista bruniana no era fácil de establecer en ausencia de la obra filosófica. Ausente la cosmología del proceso como punto problemático, el Nolano —que enfatizó el carácter estrictamente filosófico de su pensamiento y de su obra, desarrollada sin tener en cuenta los imperativos de la fe— se mostró dispuesto a reconocer sus «errores», que tenían un carácter estrictamente religioso y teológico, relativo a verdades de fe, y abjurar de ellos. Bruno confiaba en salir bien librado del proceso, porque los testigos habían declarado en su favor y sólo quedaba su denunciante como única fuente de imputación. En su deposición del 3 de junio declaró:

> Todos los errores que he cometido hasta el día de hoy, relativos a la vida católica y a la profesión regular, que es mi estado, y todas las herejías que he mantenido y las dudas que he tenido acerca de la fe católica y a las cosas establecidas por la santa Iglesia, ahora las detesto y aborrezco, y estoy arrepentido de haber hecho, sostenido, dicho, creído o dudado de cosas que no serían católicas; y ruego a este sagrado Tribunal que, conocien-

(ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, págs. 270-286, en especial págs. 275-278 y la bibliografía allí mencionada.

> do mis debilidades, se digne acogerme en el seno de la santa Iglesia, procurando los remedios oportunos a mi salvación, mostrándose misericordioso conmigo.[16]

Sin embargo, la noticia de la detención y proceso llegó a la Inquisición de Roma, que en septiembre de 1592 solicitó la extradición del imputado. Inicialmente el Estado veneciano, que debía autorizar la extradición, como era su costumbre se resistió a ello para no dar la impresión de una concesión política que menoscabara su independencia frente a la autoridad espiritual de la Iglesia, pero ante la alegación, en diciembre de 1592, de que la extradición era procedente porque el reo era napolitano (no súbdito de Venecia), había una causa inquisitorial contra él abierta años atrás en Nápoles y Roma y no concluida, además de tratarse de un religioso regular, el Estado veneciano concedió la extradición en febrero del año siguiente. Bruno fue trasladado a Roma y recluido en la cárcel del Santo Oficio romano el 27 de febrero de 1593.

El proceso romano duró siete años, si bien con distintas fases de estancamiento que en ocasiones duraron bastantes meses. Inicialmente se desarrolló en la línea del proceso veneciano, aunque la posición de Bruno se agravó por las nuevas acusaciones de que fue objeto por parte de un compañero de la prisión veneciana y que venían a confirmar las acusaciones de Mocenigo. No obstante, el proceso entró en una nueva fase cuando, en 1596, el tribunal acordó proceder a la censura de las obras brunianas de que se disponía, y en marzo de 1597 se pasó a Bruno una lista de ocho proposiciones heréticas extraídas de sus escritos de las que debía abjurar. La pérdida de las actas del proceso, como consecuencia de los traslados del archivo por las guerras napoleónicas, no permite conocer el documento, si bien el *Sommario del processo* (publicado en 1942) recoge un resumen de las respuestas de Bruno y permite identificar las tesis incriminadas, entre las que figuraban: la necesaria correspondencia entre la causa divina y el efecto producido, con la consecuencia de que la infinita potencia divina produce un universo infinito; la concepción de la existencia eterna del alma con el corolario de la metempsicosis; el movimiento de la Tierra.[17]

[16] *Cf.* L. Firpo, 1993, pág. 190.

[17] *Cf.* la reproducción del *Sommario* del proceso en L. Firpo, 1993, págs. 299-304, para la censura de los libros.

Esto significaba que el proceso romano había entrado ya en el corazón de la filosofía y la cosmología brunianas, y que había identificado las tesis centrales de las que exigía al filósofo la abjuración y la sumisión a la autoridad de la Iglesia. El tribunal requería, en última instancia, su retractación como filósofo, el reconocimiento de la superioridad de la teología sobre la filosofía, la aceptación de que la teología (no la teología filosófica, sino la teología dogmática establecida sobre el texto revelado y administrada por la jerarquía eclesiástica en función también de los intereses de poder de la institución) era la instancia depositaria y definidora de la verdad, incluso en cuestiones filosóficas. Exigía, en suma, su renuncia a la filosofía al reclamarle la abjuración de su concepción copernicana del universo infinito y de su relación con la divinidad. Por tanto, el tribunal inquisitorial reclamaba del filósofo la renuncia a su propio ser como tal, el «despojarse de la humana perfección».[18] Pero el razonable temor a ser privado de esa perfección es lo único que movió al filósofo (como había dicho Bruno en la *Expulsión*, citando tácitamente a Averroes y aludiendo a Sócrates) a renunciar incluso a la vida y a preferir la muerte, cuando el «disimulo» prudencial como «escudo de la verdad» ya no era posible.

La negativa a retractarse o a abjurar (Bruno dijo que «no debe ni quiere arrepentirse, ni tiene nada de qué arrepentirse y no sabe de qué deba arrepentirse»)[19] muestra su coherencia con esta fe del filósofo, así como también la respuesta que dio a la lectura de la sentencia, después de que el papa Clemente VIII hubiera ordenado el 20 de enero de 1600 que fuera considerado hereje obstinado, impenitente y pertinaz: «Quizá vosotros pronunciáis contra mí la sentencia con mayor temor que el que yo siento al recibirla».[20] Ciertamente, ¿qué temor podía albergar Bruno, si —conocedor de la eternidad de toda sustancia— afirmaba su condición de filósofo, en el sentido averroís-

[18] La fórmula, que aparece en un pasaje decisivo de la *Expulsión de la bestia triunfante* (tercer diálogo, parte tercera, constelación de la Liebre), evoca un famoso pasaje del Gran Comentario de Averroes a la *Física* de Aristóteles, ilustrativo de la doctrina averroísta de que la filosofía, en tanto que actualización de la parte más noble del hombre, el intelecto, constituye la perfección del hombre y la suprema felicidad. Se trata de una doctrina que expresa la superioridad de la filosofía sobre la religión y que Bruno asume plenamente, constituyendo uno de los ejes rectores de los diálogos italianos. *Cf.* al respecto M. Á. Granada, 2002, cap. 7, y M. Á. Granada, 2005, «Introducción».

[19] Declaración del 21 de diciembre de 1599. *Cf.* L. Firpo, 1993, pág. 333.

[20] *Ibid.*, pág. 351. La sentencia fue leída solemnemente el 8 de febrero.

ta que él compartía, y la perfección que le era inherente? El temor estaba, por el contrario, del lado de la renuncia y del despojamiento de la perfección humana. Prefirió, por tanto, la muerte a la vida en «testimonio» de la *fiducia philosophantis* (la «confianza del filósofo», término de la tradición peripatética medieval que afirmaba la autoconciencia del filósofo).

Más allá de los intentos finales y desesperados de argumentar y disputar, que se han interpretado malévolamente como un síntoma de enajenación mental, Bruno —tal como había proclamado Averroes en el mencionado comentario a la *Física* de Aristóteles— fue «fuerte en la necesidad» y «eligió la muerte a la vida» en el trance decisivo de conservar la vida a cambio de verse despojado de la perfección humana, esto es, de la filosofía. Eligió la muerte y murió como filósofo. Su trayectoria fue, en este punto decisivo, perfectamente coherente. Su crítica filosófica del cristianismo se mostró, además, en un último gesto: cuando era conducido a la pira en que iban a quemarlo vivo, con la lengua inmovilizada para que no pudiera gritar —según un testigo presencial de su ejecución—,[21] «como se le presentara la imagen del Salvador crucificado [...], despreciándola con una mirada torva, la rechazó».[22]

La condena inquisitorial afectaba también a toda su obra, que quedaba condenada: todos los libros que estaban en poder del Santo Oficio y los que vinieran a estarlo en el futuro debían ser públicamente «quemados en la plaza de San Pedro, delante de los escalones» y puestos en el Índice de libros prohibidos.[23] La inclusión tuvo lugar en agosto de 1603 mediante un edicto del ministro del Sagrado Palacio. La prohibición se repitió en todos los índices promulgados hasta el siglo XX, aunque ello no impidió la circulación y la influencia más o menos subterránea de los escritos del Nolano, especialmente en los países protestantes y en los que, como Francia, se habían negado a aplicar los decretos del concilio de Trento en este punto.[24] El siglo XIX vio la resurrección de la obra de Bruno mediante las primeras ediciones completas de sus obras latinas e italianas.

[21] *Ibid.*, pág. 352.

[22] *Ibid.*, pág. 352.

[23] *Ibid.*, pág. 343. La Congregación del Índice registró el mismo día de la lectura pública y solemne de la sentencia la prohibición de todas las obras del Nolano.

[24] Sobre la presencia posterior de Bruno, *cf.* S. Ricci, 1990.

El presente volumen ofrece al lector una parte de la obra filosófica de Bruno en lengua italiana, esto es, los diálogos publicados en Londres en 1584-1585. De la producción en dicha lengua faltaría la comedia *Candelero*, que vio la luz en París en 1582 y que, a pesar de tener más de un punto de contacto con los diálogos londinenses, queda al margen del proyecto unitario y global que el Nolano llevó a cabo con sus diálogos filosóficos. Los diálogos se presentan en su integridad y, lógicamente, en el orden cronológico de publicación.[25]

Aunque parte de esta obra filosófica dialogal pudo haber sido redactada con anterioridad —aspecto que no puede establecerse con seguridad por falta de documentación—, la edición impresa se realizó en Londres (aunque los frontispicios presentaban falsos pies de imprenta en Venecia y París) a partir de la primavera de 1584. El ritmo de edición fue rápido: ese año aparecieron los cuatro primeros diálogos (*La cena de las cenizas*; *De la causa, el principio y el uno; Del infinito: el universo y los mundos*, y *Expulsión de la bestia triunfante*) y en 1585 los dos últimos (*Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*). La redacción del primer diálogo *(La cena de las cenizas)* fue motivada por una discusión en torno a la cosmología de Copérnico que tuvo lugar en la mansión del caballero inglés Fulke Greville la tarde del miércoles de ceniza de 1584 y en la cual la defensa bruniana de Copérnico se enfrentó a la defensa de la cosmología geocéntrica de Aristóteles y Ptolomeo por parte de dos doctores de Oxford, y Bruno seguramente utilizó en su defensa la estrategia de confirmación del movimiento de la Tierra ya intentada infructuosamente en las fracasadas lecciones oxonienses del verano de 1583.

Sin embargo, la obra filosófica que Bruno presenta al lector en los diálogos italianos y cuya apertura es precisamente la cosmología co-

[25] Por lo que se refiere a *De la causa, el principio y el uno*, el primero de sus cinco diálogos se redactó con posterioridad a los demás, como defensa de la obra precedente *(La cena de las cenizas)* frente a los ataques que había recibido por parte del público londinense. El interés de estas páginas es muy grande, pero no abordan las cuestiones relativas a la estructura ontológica o metafísica del universo infinito que constituyen el tema propio del diálogo y que posiblemente Bruno había redactado con anterioridad a *La cena* misma.

pernicana defendida en *La cena*[26] responde a un proyecto de alcance mucho más global y decisivo históricamente: se trata de reivindicar la (auténtica) filosofía —que se identifica con la ciencia— como forma suprema de conocimiento humano y de restaurarla frente a la suplantación de que ha sido objeto en el ciclo histórico anterior, dominado por la seudofilosofía («filosofía vulgar») de Aristóteles. Esta falsa filosofía, unida al cristianismo, había perdido —según Bruno— la verdadera concepción del universo, de su relación con la divinidad y del lugar del hombre en el universo, dando origen a toda una serie de efectos nocivos en el plano moral, político y religioso que culminaron en el drama del momento, dominado por las guerras civiles de religión en Europa y por la barbarie de la colonización de América.

El cristianismo puso fin a la pretensión de la filosofía antigua de constituir la vía legítima del «sabio» (de la personalidad humana superior) al conocimiento de la naturaleza y, a través de ella, a la unión con la divinidad y, por tanto, a la felicidad, proclamando por el contrario la fe en Cristo como «única» vía de salvación para «todos» los hombres. A la vez, la cultura cristiana contemporánea expresaba la visión escatológica de la historia asociada al mensaje cristiano mediante una serie de proclamaciones de la inminente segunda venida de Cristo para juzgar al mundo y abrir los escenarios ya definitivos del paraíso de los creyentes y el castigo eterno de los réprobos. Gracias a diversos planteamientos —desde los cálculos cronológicos de la edad del mundo hasta las recientes novedades celestes de carácter ordinario y extraordinario— estaba ampliamente extendida la esperanza o el temor de que la década de 1580 —y en concreto el nuevo escenario que se abría con la configuración celeste de 1583 y 1584— podía asistir a la realización de todo ello. Hay motivos suficientes para pensar que la reivindicación de la filosofía que Bruno expone en los diálogos italianos constituye al mismo tiempo una alternativa crítica a esas expectativas mediante una reforma de la cosmología y de la concepción de la relación del universo con la divinidad que comporta su desescatologización y descristianización. Por eso es importante y muy ilustrativo tomar conciencia de esas expectativas de

[26] *Cf.* el elogio de Copérnico en el primer diálogo de *La cena*: «[Copérnico ha sido] dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía [la filosofía de Bruno], durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia».

cumplimiento inminente de las profecías del fin del mundo y de la historia que circulaban ampliamente por Europa, especialmente en los países reformados y en concreto en Inglaterra en el momento en que Bruno arribó a la isla en la primavera de 1583.

1584: la segunda venida de Cristo y el fin del mundo

Ciertamente, 1584 era un *annus mirabilis* que buena parte de la cristiandad —trágicamente escindida por la crisis de la Reforma y las guerras de religión, con sus penosas consecuencias en el plano social y espiritual— esperaba anhelante desde tiempo atrás como el momento que iba a marcar una profunda mutación. Ya el astrónomo-astrólogo bohemio Cyprianus Leovitius, en una obra publicada en 1564 *(Sobre las grandes conjunciones más importantes de los planetas superiores, eclipses del Sol y cometas en la cuarta monarquía, con la exposición histórica de sus efectos)*,[27] había asociado la gran conjunción de casi todos los planetas en Aries —que se iba a producir en la primavera de 1584—, así como el consiguiente paso a un trígono ígneo para los próximos doscientos años, con la segunda venida de Cristo, el fin del mundo y el Juicio Final, esto es, con el cumplimiento de las profecías escatológicas; todo ello de acuerdo con la duración máxima de seis mil años que las Sagradas Escrituras parecían atribuir al mundo —que había cumplido ya los cinco mil quinientos años de existencia— y con la profecía de Cristo (Mt 24, 22) de que los años finales serían «abreviados por causa de los elegidos». En el decrépito estado de la cuarta y última monarquía —la romana restaurada por Carlomagno y transferida *ad Germanos*— no cabía sino esperar, en conexión con esa gran conjunción planetaria —que en un ciclo anterior había coincidido con la Encarnación del Verbo—, el advenimiento, a tenor de la profecía de Daniel (caps. 2 y 7), de la quinta y última monarquía: la del Mesías tras el Juicio Final.

A esas expectativas se unieron, ampliando y confirmando la tensión escatológica, las inesperadas y muy sorprendentes *novedades* celestes de los años setenta: la estrella *nova* que brilló en la constelación

[27] C. Leovitius, *De coniunctionibus magnis insignioribus superiorum planetarum, solis defectionibus et cometis in quarta monarchia, cum eorundem effectuum historica expositione. His ad calcem accessit prognosticon ab anno Domini* 1564 *in viginti sequentes annos*, Laugingae ad Danubium, 1564.

de Casiopea de 1572 a 1574 y el cometa celeste de 1577; ambas parecían ser novedades milagrosas o *praeternaturales* por su incompatibilidad con la cosmología aristotélica, que excluía la generación y la corrupción del mundo celeste, y por ello fueron evaluadas mayoritariamente como portentos dirigidos a los hombres en calidad de «signos» de los decretos divinos de inminente cumplimiento. De la extensa literatura desencadenada en toda Europa sobre estas novedades celestes señalamos únicamente las obras del joven Tycho Brahe y de Helisaeus Röslin. El opúsculo latino del primero (*Sobre la nueva estrella nunca percibida con anterioridad en la memoria de ningún siglo desde el comienzo del mundo*, publicado en 1573)[28] relacionaba la nova con la otra nova que había precedido la primera venida de Cristo para predecir —en el contexto de un mundo ya decrépito y del inminente paso al trígono ígneo en 1584— el advenimiento de una gran mutación política y religiosa. Röslin, más radical, en su obra de 1578 (*Theoria nova coelestium meteoron*, que estudiaba el cometa de 1577 en su relación con la nova de 1572 y con la gran conjunción de 1584) anunciaba que «el séptimo y último tiempo del Apocalipsis está cerca, en el cual Cristo aplastará con la espada de doble filo y el Espíritu de su boca a la bestia con el falso profeta, liberará a su Iglesia y dará el descanso a la naturaleza».[29]

A todo ello cabía añadir las expectativas escatológicas asociadas —especialmente en el ámbito católico— al descubrimiento y a la evangelización de América: el acceso a los últimos hombres (a las últimas poblaciones descendientes de Adán), la predicación del Evangelio y la rápida evangelización permitían pensar que la profecía de Cristo (Mt 24,12: «Y será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin») se iba a cumplir de manera inminente. Así, Johannes Fredericus Lumnius, en su obra *Del juicio final de Dios y de la conversión de los indios* (1567), afirmaba: «Nosotros sabemos la causa de la postergación del Juicio Final, de por qué esta profecía no se cumplió hace mil doscientos

---

[28] T. Brahe, *De nova et nullius aevi memoria prius visa stella, iampridem Anno a nato Christo 1572. Mense Novembri primum conspecta, contemplatio mathematica*, Copenhague, 1573 (recogido en *Tychonis Brahe Dani opera omnia* [ed. de J. L. E. Dreyer], Copenhague, 1913 y sigs., vol. I, págs. 3-72).

[29] H. Röslin, *Theoria nova coelestium meteoron*, Estrasburgo, 1578 y sig. G 3v. Sobre toda esta problemática, *cf.* M. Á. Granada, *op. cit.*, 2000, 2.ª parte, cap. 3 («Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI»).

o trescientos años, pero oímos que se ha de cumplir en esta nuestra época, pues ya se ha descubierto el nuevo y último mundo de los indios».[30]

Estas expectativas escatológicas eran especialmente vivas en Inglaterra, y ello sin duda por las tensiones y amenazas religiosas y políticas que acompañaban al reinado de Isabel I. En 1573 —muy probablemente en relación con la aparición de la nova de Casiopea— se había reeditado en Londres la mencionada obra de Leovitius, y en 1577 se había publicado la traducción inglesa de una obra del autor holandés Sheltco à Geveren con el significativo título de *Del fin del mundo y segunda venida de Cristo* (reeditada en 1578, 1580 y 1583). En 1583, sin duda por la expectación asociada a la gran conjunción, salieron de la imprenta gran cantidad de escritos escatológicos en lengua inglesa destinados a un amplio público. La llegada de Bruno a Inglaterra y la publicación de los diálogos coincidieron con este clima espiritual, del que con mayor o menor intensidad participaban todos los estamentos sociales, el pueblo llano y los círculos intelectuales. Entre esa literatura destaca quizá la obra de Sheltco à Geveren, pero en este año hubo otros escritos del mismo tenor. Antes de abril se publicaron en Londres dos ediciones de la obra de Richard Harvey *Discurso astrológico sobre la grande y notable conjunción de los dos planetas superiores, Saturno y Júpiter, que ocurrirá el 28 de abril de* 1583; a comienzos de año se había publicado el *Juicio y pronóstico sobre la gran conjunción de los dos planetas superiores*, de Richard Tanner.

Los argumentos y las autoridades eran siempre los mismos y la obra de Geveren los presenta con la máxima prolijidad: el mundo, que ha rebasado ya los cinco mil quinientos años, verá abreviarse su duración máxima de seis mil, por lo que cabe pensar que «el fin del mundo está ya cerca», que «Dios está dispuesto a caer sobre nosotros y está llamando ya a nuestras puertas». Geveren se complace en mostrar extensamente que los signos del fin ya se han cumplido: la predicación del Evangelio en todo el mundo (si bien este signo no se infiere de la evangelización de América, sino de su proclamación y aclaración por Lutero y la Reforma); la aparición de los falsos profetas (con la denuncia del papado como Anticristo); guerras, hambre, pestes, terremotos; la misma vejez del mundo con la decadencia general de la naturaleza; la decadencia general del saber, su mal uso;

[30] J. F. Lumnius, *De extremo Dei judicio et Indorum vocatione*, Amberes, 1567, pág. 85. Sobre la interpretación escatológica del descubrimiento y evangelización de América, *cf.* M. Á. Granada, 2002, cap. 5.

la «asombrosa confianza» en los hombres con la subversión general de valores que la acompaña, por todo lo cual «notaremos que la maldad ha llegado a su culminación y reina prácticamente sin ninguna clase de control»;[31] la profecía de Daniel (cap. 7) sobre el curso de los cuatro imperios.

Sólo los «signos en el Sol, la Luna y otras estrellas» profetizados por Cristo parecían no haber aparecido todavía, pero Geveren señalaba que los astrónomos estimaban que, en los últimos siglos, nunca ha habido tantos eclipses del Sol y de Luna, «tantas extrañas conjunciones de planetas como las que van a aparecer dentro de pocos años» (referencia a 1583 y 1584), «prodigiosos cometas», por no hablar de la estrella de 1572, «verdadero mensajero y aviso de que Dios se apresta a venir a juzgar al mundo», de idéntica naturaleza que la estrella de Belén que anunció la primera venida.

Sin pretender identificar estas novedades celestes con las señales profetizadas por Cristo, Geveren las adujo, no obstante, como claros indicios de la cercanía de la segunda venida y asumió la autoridad de Leovitius a propósito de la gran conjunción de 1584. Para fortalecer el significado escatológico de 1583 y 1584 Geveren se embarcó en una serie de correlaciones numéricas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: entre Moisés y la destrucción de Jerusalén («figura evidente de la destrucción final del mundo») transcurrieron 1.583 años; entre el nacimiento de Cristo y la destrucción de Jerusalén, 73 años, casi el mismo número que separa el comienzo de la proclamación del Evangelio por Lutero en 1517 y el año 1588. Todo ello permite a Geveren expresar su convicción de que el fin del mundo y la segunda venida de Cristo están a las puertas y que a partir de 1584 podían producirse en cualquier momento.

Por otra parte, y siempre en Inglaterra, Bruno asistió a una batalla político-religiosa en el seno de la sociedad y de la Iglesia reformadas. En septiembre de 1583 fue elegido arzobispo de Canterbury John Whitgift, que inmediatamente desencadenó, de acuerdo con Isabel I, una campaña —que se prolongaría durante toda la estancia de Bruno

[31] *Of the end of this world, and second comming of Christ, a comfortable and most necessarie discourse for these miserable and dangerous dayes*, H. Middleton, Londres, 1583, pág. 28r y sigs. Entre las razones más poderosas para la impía seguridad y confianza del mundo contemporáneo Geveren señala la doctrina filosófica de la eternidad del mundo y especialmente la concepción de la homogeneidad *temporal* de la naturaleza. Esta homogeneidad será precisamente central en el planteamiento bruniano expuesto en los diálogos.

en la isla— contra el protestantismo radical (puritanismo) con el fin de obligarlo a someterse a la política regia y en particular a la política eclesiástica, es decir, al ordenamiento anglicano, reconociendo la *full sovereignty* (plenitud de soberanía) de la reina. Es de todo punto imposible que Bruno no hubiera sabido de este violento enfrentamiento entre el poder político, empeñado en someter a los ministros puritanos a su política eclesiástica, y la insubordinación de éstos. En esta batalla —y ello es importante para los diálogos morales de Bruno, en especial para la *Expulsión de la bestia triunfante*— el Nolano tomó abiertamente partido y se alineó con Isabel I contra la Reforma radical, por una religión civil y de Estado asociada a la unión del poder político y del poder espiritual en la figura del soberano, contra la disolución protestante de las normas de convivencia y los vínculos políticos.

Los diálogos italianos de Giordano Bruno (1584-1585): una alternativa distinta a la crisis

Giordano Bruno había llegado a Londres en abril de 1583, en el punto álgido de la tensión escatológica. Le había precedido, como ya se ha dicho, un mensaje del embajador inglés en París: «El doctor Giordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, pretende pasar a Inglaterra; no puedo aprobar su religión». Bruno debía de estar al corriente de la problemática cosmológico-escatológica mencionada (esa curiosa combinación de cosmología aristotélica y escatología cristiana), y es imposible que su despliegue en el Londres de aquellos días le fuera desconocido. Podemos pensar incluso que las obras italianas que Bruno publicó en Londres son una respuesta polémica a esa inquietud europea y a sus fundamentos cosmológicos y teológico-religiosos.

En efecto, los seis diálogos filosóficos en lengua italiana constituyen en realidad una obra única y unitaria, presidida por un diseño global y un programa que se despliega con rigurosa consecuencia desde el principio hasta el final. Dicha obra era una «filosofía» que pretendía ofrecer la recuperación de la verdadera representación del universo, de su relación con Dios y del acceso del hombre a Dios en la naturaleza.[32] Según Bruno, esta verdadera representación del universo se había perdido históricamente como consecuencia del triunfo

[32] Para una exposición más detallada de esta estructura unitaria de los diálogos, *cf.* M. Á. Granada, 2002, «Epílogo».

de la falsa concepción del universo, de la sustancia y de su relación con la divinidad introducidas por Aristóteles y, posteriormente, sancionadas por la religión cristiana, la cual había establecido la fe en Cristo (Verbo divino encarnado y autoinmolado en la cruz para reparación del pecado original humano) como única garantía de vida eterna y triunfo sobre la muerte, al margen, por tanto, de una naturaleza que —finita y caduca; contingente criatura escindida de Dios— no podía mediar entre hombre y principio divino.

La cena de las cenizas

La concepción bruniana del universo pretendía ser una renovación total frente a la concepción tradicional aristotélico-cristiana o, mejor, Bruno creía estar restaurando la verdadera concepción del universo conocida de la Antigüedad con anterioridad a Aristóteles. El primer diálogo *(La cena de le ceneri)* empieza la exposición de esa cosmología por el punto clave: la adopción de la tesis copernicana del movimiento de la Tierra en torno al Sol. Era la tesis central, porque su negación por Aristóteles, a partir de la información inmediata del sentido, no sólo representaba la pérdida de la verdadera cosmología, sino que además implicaba eliminar la filosofía auténtica como empresa intelectual, que era sustituida por una «filosofía vulgar», y la pérdida también de la correcta vinculación entre Dios y el universo. En efecto, la inmovilidad de la tierra central implicaba necesariamente —como bien había visto Aristóteles— la finitud del universo, porque si el mundo debe girar alrededor de la Tierra en veinticuatro horas, su radio —y por consiguiente el mundo mismo— es necesariamente finito: no se puede recorrer una distancia infinita en un tiempo finito. De ahí también la «blasfemia» de que la infinitud divina puede producir un efecto (el universo) finito. Por eso Bruno era consciente de que Copérnico representaba la «aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia». Así, *La cena* reivindicaba la obra de Copérnico como una doctrina cosmológica, frente a su reducción por la cultura contemporánea a un supuesto hipotético para el cálculo geométrico de los movimientos celestes sin pretensiones de realidad cosmológica.[33]

[33] *Cf.* el decidido rechazo y la dura crítica, en el diálogo tercero, de la misiva «Al lector, sobre las hipótesis de la obra» con que un autor anónimo —en realidad el teólogo protestante Andreas Osiander, como reveló Kepler en 1609; Bruno des-

Bruno, además, defendía en esta primera obra la cosmología copernicana frente a las objeciones procedentes de la *Física* de Aristóteles (en el diálogo tercero) y del ámbito teológico (la incompatibilidad con la Biblia, cuyo texto literal afirmaba la centralidad e inmovilidad de la Tierra) en el diálogo cuarto. En esta defensa de la cosmología copernicana en el frente teológico (desarrollada en las primeras páginas del diálogo cuarto) Bruno apela a la llamada «teoría de la acomodación» divina a la inteligencia vulgar. Hay, no obstante, una sensible diferencia entre el uso de esta teoría que hace Bruno y el que asume la tradición teológica cristiana (la patrística y en la época contemporánea, por ejemplo, Calvino) y otros copernicanos realistas anteriores, contemporáneos y posteriores a Bruno (Rheticus —el discípulo de Copérnico—, Rothmann, Kepler, Galileo). Todos ellos asumen la «acomodación divina» en el sentido ortodoxo, compatible con el principio de que en materias pertinentes a la salvación las Sagradas Escrituras (en tanto que revelación divina) se dirigen a *todos* los hombres puesto que todos ellos necesitan por igual ser redimidos por Cristo. En cambio, Bruno apela a la acomodación divina en un sentido diferente, más radical y claramente heterodoxo, puesto que para él las Sagradas Escrituras (dadas a los hombres por los «dioses», por «el divino legislador», esto es, por una instancia que no es la divinidad suprema, que para Bruno es absoluta y totalmente separada) no apelan a todos los hombres, sino «al conjunto del vulgo», «a la multitud, que es para quien se establecen las leyes», dejando en libertad «a los sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes» para el descubrimiento del auténtico funcionamiento de la naturaleza y para la unión con Dios a través de dicho conocimiento (que constituye, por tanto, una salvación por la vía de la filosofía). En suma, Bruno inserta la teoría de la acomodación divina en el marco de una concepción de la religión como «ley», de acuerdo con la tradición de la filosofía griega y de la filosofía islámica, para la cual la religión es el componente central de la legislación introducida por el legislador-profeta en su obra de construcción de una comunidad política. En este sentido, la religión (toda religión y por tanto también la cristiana) es «ley y forma de vida», es decir, normas externas

conoce su identidad y se refiere a él como «asno ignorante y presuntuoso»— había negado a la obra de Copérnico dimensión física y reducido la tesis del movimiento de la Tierra a mera hipótesis de cálculo.

de comportamiento por cuyo respeto y obediencia el vulgo adquiere la virtud civil y política. Como se atreve a pronunciar Bruno, con palabras que evocan a la vez a Averroes y a Maquiavelo, «el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados».[34]

Sin embargo, *La cena* iba mucho más allá, puesto que comenzaba a exponer el original desarrollo bruniano del copernicanismo en la dirección de un universo infinito y homogéneo, consistente en la repetición infinita de sistemas solares o planetarios a partir de la interpretación del Sol como una estrella o de las estrellas como soles similares al nuestro, y de la afirmación de que, al igual que el nuestro, también los restantes soles-estrellas están circundados por un número mayor o menor de planetas. *La cena de las cenizas* completaba esta profunda renovación cosmológica con la tesis de que todos los cuerpos celestes están inmersos en un medio fluido (aire puro o éter, puesto que la noción aristotélica de esferas sólidas portadoras de los planetas era una «locura» y «fantasía») por el que se mueven impulsados por su propia alma inteligente. La presentación de este desarrollo infinitista del copernicanismo se da a lo largo de toda la obra, y en este sentido reviste una importancia fundamental el pasaje del primer diálogo conocido como «Elogio del Nolano», en el que Bruno hace un elogio de sí mismo (con su portavoz Teófilo como persona interpuesta) como restaurador de la verdad cosmológica e incluso moral-religiosa:

> El Nolano [...] ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades

[34] Sobre este importante aspecto remitimos al lector a nuestros trabajos: M. Á. Granada, 2002, caps. 3.2, 4 y 6, y M. Á. Granada, 2005, «Introducción».

y disciplinas, apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos. [...] ha surcado el aire, penetrado el cielo, recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares. Así, a la vista de todos los sentidos y de la razón, abiertos con la llave de una diligentísima investigación aquellos claustros de la verdad que nosotros podemos abrir, desnudada la velada y encubierta naturaleza, ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos que no podían fijar los ojos y mirar su imagen en tantos espejos que por todas partes se les enfrentan; ha soltado la lengua a los mudos que no sabían y no se atrevían a explicar sus intrincados sentimientos; ha restablecido a los cojos, incapaces de hacer con el espíritu ese progreso que no puede hacer el compuesto innoble y disoluble [...].[35]

También a lo largo de la defensa del movimiento de la Tierra en los diálogos tercero y cuarto aparecen puntualmente exposiciones sumarias de la cosmología infinitista bruniana. Pero es en el diálogo quinto donde Bruno acomete un primer intento de presentación de sus propias concepciones a partir de la petición de un personaje en la conclusión del diálogo cuarto:

¡Ea, ya hemos conversado bastante por hoy! Por favor, Teófilo, volved mañana, que quiero escuchar algún otro punto acerca de la doctrina del Nolano, ya que la de Copérnico, aunque cómoda para los cálculos, no es, sin embargo, segura y expedita en lo que se refiere a las razones naturales, que son las principales.

De la causa, el principio y el uno

El diálogo *De la causa, principio et uno* presenta los fundamentos metafísicos de la cosmología infinitista: la «unidad» de la sustancia «infinita» y el carácter de los individuos particulares de accidentes o modos de la sustancia única sometidos a un proceso incesante de «mutación» y «alternancia vicisitudinal» en el que el «ser» permanece constante, puesto que «ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser», como se dice en el diálogo quinto de esta obra. Esta

---

[35] Para una explicitación del sentido y dimensión últimas de este manifiesto y proclamación filosófica, *cf.* M. Á. Granada, 2005, cap. III.

doctrina permitía a Bruno refutar como ilusión infantil el miedo a la muerte que —a partir de la errónea concepción aristotélica de la sustancia como el compuesto hilemórfico individual, sujeto de generación y corrupción— había servido de base al error cristiano, al triunfo histórico de la fe en Cristo como única vía y garantía del triunfo sobre la muerte. Frente a ello la filosofía, decía Bruno refiriéndose a Pitágoras, «no teme a la muerte, sino que espera la mutación» (diálogo quinto).

En *De la causa* hacía también converger los grados del ser o hipóstasis ontológicas (Dios, inteligencia, alma, cuerpo, materia) en una única realidad ontológica homogénea y uniforme: la infinita naturaleza animada como efecto necesario de la infinita potencia activa divina que en ella *ex-plica* (inmanencia divina al universo infinito) lo que en ella misma está *com-plicado* (trascendencia o prioridad conceptual de la divinidad como causa). El universo infinito era, en suma, la composición o conjunción de materia y forma o alma, los dos principios opuestos pero coextensivos (no hay, por tanto, materia inanimada ni formas o almas separadas de la materia) que coinciden en el Uno infinito como unidad indiferenciada (es una manifestación más de la *coincidentia oppositorum* o «coincidencia de los opuestos» en la divinidad, un importante concepto que Bruno toma directamente de Nicolás de Cusa). De este modo el universo infinito devenía el verdadero «retrato» y «simulacro» de Dios, la producción «unigénita» que recuperaba su carácter de auténtico y único Verbo divino, a través de cuya contemplación o conocimiento el filósofo accede a la unión con la divinidad.

Este diálogo es el que presenta una estructura y una disposición más sistemáticas de toda la serie. Como se ha dicho, la exposición de la metafísica subyacente al universo infinito comienza propiamente en el diálogo segundo, ya que el primero —redactado con posterioridad a los demás— está dedicado a defender *La cena* de los ataques de que había sido objeto. El diálogo segundo comienza con unas páginas en las que Bruno, desde unas posiciones en apariencia teísticas, distingue entre filosofía (como conocimiento de la naturaleza a partir de las facultades naturales del hombre) y teología (conocimiento de la divinidad a partir de la revelación de que ella misma ha beneficiado al hombre). Según esto, el conocimiento de la divinidad estaría vedado a la filosofía, tanto más cuanto que (se dice) la naturaleza es el producto de la libre voluntad divina y además es infinita. De aquí se deduce, además, la inferioridad de la filosofía con respecto a la teología (revelada) en tanto que sólo ésta accede al conocimiento de la di-

vinidad. El portavoz de Bruno (Teófilo) parece afirmar la ausencia de un conocimiento de la divinidad en la filosofía o ciencia:

> [...] puesto que no vemos perfectamente este universo cuya sustancia y lo principal es tan difícil de comprender, resulta que conocemos el primer principio y la primera causa por su efecto con mucha menor razón de la que podemos conocer a Apeles por medio de las estatuas a las que ha dado forma, ya que a éstas las podemos ver todas y examinarlas parte por parte, pero no ya el grande e infinito efecto de la potencia divina. [...] Haremos bien, por lo tanto, si nos abstenemos de hablar de un objeto tan elevado.

Y sin embargo, en una inversión sorprendente del planteamiento, basada en la adopción de una concepción inmanentista de la relación de la divinidad con el universo en tanto que la producción a la vez necesaria y libre de la infinita potencia divina que en ella se actualiza totalmente, Bruno afirma, a través siempre de su portavoz Teófilo, que la filosofía adquiere un conocimiento de la divinidad en ese retrato suyo que es la naturaleza infinita, de lo cual resulta que la filosofía es el supremo conocimiento humano:

> [...] dignísimos de alabanza son aquellos que se esfuerzan por conocer ese principio y causa, por aprehender su grandeza en la medida de lo posible, reflexionando con los ojos de percepciones reguladas acerca de estos magníficos astros y cuerpos luminosos que son otros tantos mundos habitados, grandes animales y excelentísimos númenes, los cuales parecen y son innumerables mundos no muy diferentes de éste que nos contiene. Estos mundos, siendo imposible que tengan el ser por sí mismos, dado que son compuestos y disolubles (aunque no por ello merezcan ser disueltos, como está muy bien dicho en el *Timeo*), es necesario que conozcan principio y causa. Y por consiguiente, con la grandeza de su ser, de su vida y de su modo de operar, muestran y pregonan en un espacio infinito, con voces innumerables, la infinita excelencia y majestad de su primer principio y causa. Dejando por tanto, como vos decís, aquella consideración [de la divinidad en sí misma, separada o *ab-soluta*] en tanto que es superior a todo sentido e intelecto, centramos nuestra consideración en el principio y la causa en tanto que, al modo de vestigio, o bien es la naturaleza misma o bien reluce en el ámbito y seno de la misma.

A continuación, Bruno presenta el conocimiento filosófico de la divinidad en tanto que principio y causa de la naturaleza infinita. El

Nolano toma la distinción entre causa y principio de la escolástica aristotélica contemporánea, que denominaba «causa» a las causas eficiente y final (en tanto que externas a su efecto) y «principio» a las causas material y formal (en tanto que internas o inmanentes al efecto):

> [...] principio es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto, como suele decirse de la materia y de la forma, las cuales permanecen en el compuesto, o bien de los elementos de que la cosa se compone y en los cuales se disuelve. Llamas, en cambio [habla el interlocutor del portavoz de Bruno, tratando de expresar la concepción del filósofo], causa a lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto, como es el caso del eficiente y del fin al que se ordena la cosa producida.

Así, el resto del diálogo segundo se concentra en la exposición de la concepción bruniana de las causas eficiente y final del universo. Por lo que se refiere a la primera, «afirmo —dice Bruno— que el eficiente físico universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es su forma universal». De esta manera, el eficiente del universo es una inteligencia divina y externa a su efecto en la medida en que designa la causa divina última, pero en tanto que «facultad del alma del mundo» que se identifica con «su forma universal» (con el principio formal) resulta ser inmanente al universo infinito. Causa eficiente y causa o principio formal coinciden, y de esta manera universo y Dios comienzan a converger. Sobre la causa final Bruno afirma:

> El objetivo y la causa final que se propone el eficiente es la perfección del universo, la cual consiste en que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en cuyo fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia.

Resulta, por consiguiente, que la causa final no es trascendente y separada con respecto al universo, o bien es Dios mismo en la medida en que el universo es su propia autoproducción o expresión. Y por esto el universo es infinito en tanto que actualización de todo lo posible, de todo lo *com-plicado* en la divinidad y que se *ex-plica* en el universo en el plano extensivo (espacial y temporal) del infinito,

pero también en el plano intensivo, de la actualización de todas las formas en cada una de las partes de la materia en la medida en que ello es posible.

Los diálogos tercero y cuarto se concentran en la exposición de la materia como principio del universo infinito coextensivo a la forma, esto es, al alma universal de la que se ha hablado en el diálogo segundo. Hay, por tanto, un desequilibrio en la extensión concedida al tratamiento de los dos principios. Bruno —y éste es uno de los puntos sobresalientes y más originales de este diálogo— lleva a cabo una auténtica reivindicación de la materia. Lejos de ser un *prope nihil* («casi nada»), como sostenía la tradición platónica y espiritualista, el principio del mal opuesto a su contrario el bien, la materia es, según Bruno, principio coextensivo al alma, una «potencia pasiva» o potencia de ser hecho que debe ser necesariamente tan infinita como la «potencia activa» o potencia de hacer del alma (de la divinidad en su acción inmanente al universo). Es más, coincidiendo con el Cusano, pero radicalizando su concepción en la dirección de la identificación de Dios con el universo infinito, Dios no es sólo Acto puro, Inteligencia separada de la materia, sino la unidad indiferenciada de potencia activa (Acto, Inteligencia) y potencia pasiva (Materia). En el mismo sentido, para Bruno el universo infinito es la unidad de potencia y acto, o sea, es todo lo que puede ser, por tanto, es infinito, aunque haya una diferencia con respecto al principio divino:

> Por tanto, toda potencia y acto, que en el principio están como complicados, unidos y son uno, en las demás cosas están explicados, dispersos y multiplicados. El universo, que es el gran simulacro, la gran imagen y la unigénita naturaleza, es él también todo lo que puede ser, en el plano de las especies mismas y miembros principales y por contener toda la materia (a la cual no se añade y de la cual no se quita nada) así como la forma toda y única. Sin embargo, no es ya todo lo que puede ser en el plano de las diferencias, modos, propiedades e individuos mismos; por eso no es más que una sombra del primer acto y primera potencia y por tanto en él la potencia y el acto no son absolutamente la misma cosa, ya que ninguna parte suya es todo lo que puede ser. Además de por ese modo específico que hemos dicho, el universo es todo lo que puede ser según un modo explicado, disperso, diferenciado; su principio lo es unitaria e indiferentemente, porque todo es todo y lo mismo simplicísimamente, sin diferencia y distinción.

Esta reivindicación de la materia culmina en el diálogo cuarto, donde se muestra que, lejos de apetecer las formas extrañas y ajenas a ella, la materia contiene todas las formas («la materia saca las formas como de su propio interior y no las recibe por así decir de fuera»), esto es, el alma o principio formal y el intelecto universal (causa eficiente) son coextensos e internos a la materia. Lejos de ser «casi nada», la materia es «cosa divina, óptima progenitora, engendradora y madre de las cosas naturales». Bruno no cae, sin embargo, en el error de reducir alma e intelecto a la materia como principio único, sino que materia y forma coinciden en el uno, en el que vienen a ser indiferentes y donde ninguno de ellos sofoca al otro.

Finalmente, el diálogo quinto culmina la doctrina metafísica con un himno a la unidad en el que la filosofía adquiere una tonalidad religiosa: «el universo es uno, infinito, inmóvil». El universo, como sustancia una e infinita, es inmóvil, esto es, la mutación se da en los modos o individuos finitos que lo componen, permaneciendo él (la sustancia única) inmutable:

> Me diréis: ¿por qué, entonces, las cosas cambian, la materia particular se esfuerza por alcanzar otras formas? Os respondo que ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. Y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes, porque muchas formas son incompatibles en un mismo sujeto, ya sea porque son contrarias o porque pertenecen a especies distintas; así no puede darse un mismo sujeto individual bajo los accidentes de caballo y de hombre, bajo las dimensiones de una planta y de un animal. Además, el universo comprende todo el ser totalmente, porque fuera y más allá del ser infinito no existe nada, ya que no existe fuera ni más allá; en cambio, cada una de las cosas del universo comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una existen infinitas otras. Entended, pues, que todo está en todo, pero no totalmente y omnímodamente en cada cosa. Entended, pues, que cada cosa es una, pero no de un solo modo. Por eso no miente quien dice que uno es el ente, la sustancia y la esencia, el cual —como infinito e ilimitado, tanto según la sustancia como según la duración, la magnitud y el poder— no tiene carácter de principio ni de principiado, porque concurriendo todo en unidad e identidad —quiero decir, en un mismo ser— viene a tener un valor absoluto y no relativo. (*Causa*, v.)

Del infinito: el universo y los mundos
En el diálogo *De l'infinito, universo e mondi* Bruno vuelve a la problemática cosmológica y física ya abordada en *La cena*. El Nolano pretende efectuar una presentación más sistemática de los puntos sobresalientes de su cosmología, más allá de la exposición que había adelantado en el primer diálogo, cuando se había decidido a explicitar su propio desarrollo de la cosmología copernicana. Y Bruno realiza dicho objetivo en directa oposición a Aristóteles, pues si él es la restauración del «sol de la antigua filosofía verdadera» tras la aurora copernicana, lo es porque Aristóteles «ha pervertido toda la filosofía natural» (diálogo segundo). La oposición a Aristóteles, como profeta del período de tinieblas al que Bruno pone fin con su restauración del universo infinito y homogéneo, se manifiesta ya en el título de la obra. En efecto, *Del infinito: el universo y los mundos* es la réplica a la obra cosmológica de Aristóteles *De caelo et mundo (Del universo y el mundo)*,[36] y con el título de su obra Bruno pretende mostrar su antagonista y al mismo tiempo explicitar el punto fundamental en torno al cual gira la disputa y de cuya correcta o incorrecta solución depende la suerte histórica de la filosofía e incluso de la humanidad: el «infinito». El título de la obra de Aristóteles expresa sólo implícitamente la referencia al problema y la solución finitista (en la unicidad del mundo, cuya necesaria finitud pretende haber demostrado Aristóteles en los primeros capítulos de su obra), mientras que Bruno decide hacer explícito el problema básico y el enfrentamiento con Aristóteles titulando su obra *Del infinito* y añadiendo la distinción conceptual entre «universo» (infinito) y «mundos» (en plural) infinitos a su vez en número frente a la singularidad aristotélica y la errónea identificación de universo y mundo.

Las citas constantes de *Acerca del cielo* muestran que la polémica antiaristotélica de Bruno se dirige fundamentalmente contra esta obra. Por otra parte, la estructura misma de la obra de Bruno lo manifiesta claramente: la primera parte, formada por los diálogos primero y segundo, establece la posibilidad y la necesidad del «universo infinito» (diálogo primero) para refutar a continuación (diálogo se-

---

[36] Se trata del tratado *Acerca del cielo*. Esta obra era citada frecuentemente en la tradición latina, a la que Bruno se refiere como *De caelo et mundo* por dos razones: *a*) para resolver la ambigüedad del término *caelum* (*ouranós* en griego), que significa tanto «cielo» como «mundo o universo», y *b*) porque frecuentemente el *De caelo* iba seguido del tratado (entonces considerado auténtico de Aristóteles y hoy tenido mayoritariamente por apócrifo) *De mundo et Alexandrum (Perì Kósmon)*.

gundo) los argumentos aducidos en contra por Aristóteles (*Acerca del cielo*, I, 5-7); la segunda parte (diálogos tercero y cuarto) muestra la conveniencia y la necesidad de los infinitos «mundos» (diálogo tercero) y refuta (diálogo cuarto) los argumentos en contra del filósofo griego (*Acerca del cielo*, I, 8-9). Finalmente, el diálogo quinto recapitula toda la discusión anterior en la forma especular de una exposición de los argumentos aristotélicos en *Acerca del cielo* a favor de la finitud del universo y de la unicidad del mundo, a la cual sigue su disolución y por consiguiente el establecimiento de la infinitud del universo y de los mundos. Lo nuevo en este diálogo conclusivo es el énfasis en la verdad de la filosofía bruniana del infinito mediante el expediente retórico de presentar su adopción por parte de su detractor inicial (el personaje Albertino, un aristotélico con genuina capacidad filosófica y autonomía de juicio), que pone punto final a la obra con una loa entusiasta de Bruno y la exhortación a «perseverar en la divina empresa y alto esfuerzo», esto es, a concluir «el entero edificio de nuestra filosofía» (diálogo quinto, conclusión), o lo que es lo mismo, a formular las consecuencias prácticas (en el ámbito de la moral, la política, la religión) de la cosmología infinitista.

Del infinito, y en general la filosofía bruniana fundada en el concepto de infinito, porta al mundo «nuevas» que se pretenden un evangelio de carácter antiaristotélico, aunque hemos de precisar inmediatamente —para evitar toda confusión— que se trata en todo caso de un evangelio de carácter filosófico, destinado a poner fin a la corrupción introducida por Aristóteles («no es una edad de oro lo que ha aportado Aristóteles a la filosofía»), precisamente por haber negado el infinito. Podemos decir incluso que, en la medida en que el pensamiento de Aristóteles descansa en la experiencia inmediata del sentido como criterio de verdad que establece la centralidad y la inmovilidad de la Tierra, con él «se apaga la luz [de la divina inteligencia]» y, por tanto, se pone punto final a la filosofía como empresa intelectual, propia de los hombres superiores, reemplazada por una «filosofía vulgar» que recibe la adhesión del vulgo pero en realidad sólo es filosofía de nombre. El evangelio bruniano reivindica la filosofía en el sentido propio, cuya restauración se manifiesta en la afirmación, por vía de la consideración intelectual, de los dos principios del movimiento de la Tierra y del universo infinito. A este respecto hemos de señalar al lector la importancia decisiva de la demostración (en el primer diálogo) de la infinitud «necesaria» del universo (no sólo en el plano del espacio, que es el que Bruno

ciertamente contempla, sino también en el plano temporal: el universo homogéneo es eterno y, por tanto, posee una estructura estable),[37] demostración que procede en dos pasos: *a)* a partir de la potencia pasiva de la materia (o del espacio homogéneo e indiferente para acoger en su seno infinitos mundos semejantes a éste que está presente en esta región indiferente del espacio), y *b)* a partir de la potencia activa (infinita) del eficiente divino. En este segundo paso, Bruno argumenta, a partir del principio platónico de plenitud y de la necesaria coincidencia en Dios de potencia, voluntad y producción, que si Dios es infinito y su potencia es infinita, también debe serlo su voluntad y su producción, so pena de atribuir a Dios una «envidia» en relación con su posible efecto y concebir una imposible composición y mutabilidad en la divinidad.[38]

La dimensión de la filosofía bruniana como «evangelio» filosófico se muestra con toda claridad en la conclusión de la epístola proemial del presente diálogo, que constituye un rotundo manifiesto que reivindica la filosofía como conocimiento supremo, perfección del hombre en la que éste encuentra la máxima felicidad que puede alcanzar, puesto que a través del conocimiento que la filosofía procura de la naturaleza y de la relación de ésta con la divinidad el hombre alcanza los principios de un comportamiento moral virtuoso, la unión con Dios que le es posible naturalmente y, por tanto, el verdadero Paraíso. Lo indica con toda claridad el siguiente pasaje:

> Ésta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre y que consiste en esta y tal compostura, porque lo libera del solícito afán de los placeres y del ciego sentimiento de los dolores, le hace gozar del presente y no temer más que esperar del futuro.

---

[37] Podríamos decir, extrapolando un poco, que el universo infinito *ex-plicado* a partir de Dios en una explosión (suerte de *big bang*) *ab aeterno* es estable a lo largo de toda su existencia eterna.

[38] Sobre este importante tema *vid.* M. Á. Granada, «"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo." La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en *Letture bruniane I.II del Lessico intellettuale europeo* 1996.1997 [ed. de E. Canone], Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, págs. 151-188, y A. del Prete, «"L'attiva potenza dell'efficiente" et l'univers infini. Giordano Bruno à propos de l'oisivété de Dieu», en *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno* [ed. de T. Dagron y H. Védrine], París, Vrin, 2003, págs. 113-131.

Estas páginas finales de la epístola proemial al *Del infinito* van, por tanto, mucho más allá de una presentación de la cosmología expuesta en el diálogo. Constituyen, como se ha dicho, una especie de manifiesto filosófico que amplía la temática cosmológica a las implicaciones morales de la recuperación de la filosofía verdadera. En suma, es una exposición sintética del sentido y del contenido del conjunto de los diálogos italianos como una obra unitaria que culmina, en los diálogos morales posteriores a *Del infinito*, con la formulación de las consecuencias morales de la filosofía teorética y, más concretamente, con la restauración de la filosofía como vía propia del sabio al conocimiento y unión con Dios mediante la «contemplación» de la naturaleza infinita en que Dios se expresa, con independencia de la religión destinada a dar al vulgo la Ley que permite establecer una comunidad política armónica y pacificada. Giordano Bruno no pretendía que la filosofía sustituyera a la religión; del mismo modo que la distinción entre la mayoría «vulgar» —cuyo conocimiento no rebasa la percepción sensible y la imaginación— y la minoría «sabia» es una distinción permanente, porque responde a la ley de la naturaleza, también la distinción y la separación entre religión y filosofía son permanentes. *Del infinito* (y en general la obra unitaria de los diálogos) aspira a restaurar la filosofía como la vía propia del sabio (del hombre superior o de «los sabios, espíritus nobles y quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes», como había dicho el diálogo cuarto de *La cena*) a la unión con Dios, frente a la exagerada pretensión de la religión cristiana de que la fe en Cristo, como único mediador y redentor universal, es la única vía, camino y verdad.

Expulsión de la bestia triunfante

El significado y el alcance de *Spaccio de la bestia trionfante* no son ciertamente transparentes, y no podía ser de otra manera dada la radical polémica anticristiana que en ella se desarrolla, polémica que rebasaba con creces la habitual disputa confesional de la época para adquirir la dimensión de una refutación de los fundamentos mismos de la religión de Cristo y de un ataque directo contra su fundador. Bruno estaba obligado a exponer su pensamiento de forma relativamente «velada», aunque dando al lector avisado y atento la posibilidad de «descodificar» el mensaje, al menos en sus motivos y conceptos centrales.[39]

[39] Sobre esta dimensión de la obra, *cf.* J.-P. Cavaillé, «Théorie et pratique de la dissimulation dans le *Spaccio de la bestia trionfante*», en *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno* [ed. de T. Dragon y H. Védrine], París, Vrin, 2003, págs. 47-63.

La obra presenta la forma externa de un diálogo entre Saulino y Sofía (la Sabiduría)[40] en el que Sofía describe a su modesto interlocutor (designado mediante el apellido materno de Bruno) el desarrollo de una reciente asamblea de los dioses olímpicos que ha acometido la tarea de reformar el mundo, más concretamente el cielo estrellado, tema relativamente difundido en la literatura griega tardía y renacentista. De esta manera la obra parecía inscribirse formalmente en la literatura cómico-satírica que giraba en torno a los dioses olímpicos y a la mitología estelar, pero la «Epístola explicativa» que Bruno antepone a la obra no esconde que todo ello es una alegoría. Los dioses reunidos en cónclave son una alegoría de las facultades humanas y, en particular, Júpiter es una alegoría del intelecto humano; por su parte, el cielo estrellado objeto de la reforma es el universo moral humano:

> El mismo Júpiter es puesto como gobernador y motor del cielo para dar a entender que en cada hombre, en cada individuo, se contempla un mundo, un universo; por Júpiter gobernador se significa la luz intelectual que dispensa y gobierna en ese mundo y distribuye en ese admirable edificio los grados y sedes de las virtudes y vicios (Epístola explicativa).

Queda claro que el tema de la obra es moral, y desde una perspectiva no sólo individual sino sobre todo colectiva. El cielo estrellado representa los «vicios» que han triunfado históricamente en el individuo y en la sociedad (vicios elevados al «cielo» u «Olimpo», tenidos por virtudes) y que ahora deben dejar paso a las auténticas «virtudes», de acuerdo con la conciencia bruniana de mutación vicisitudinal que —como consecuencia de la recuperación de la verdad cosmo-onto-teológica promovida en los diálogos anteriores— debe acontecer en la sociedad europea, donde la corrupción moral ha llegado al punto máximo:

> [...] después de comer, esto es, tras haber gustado la ambrosía del virtuoso celo y haber bebido el néctar del divino amor; en torno al mediodía o

[40] Sabiduría (como a continuación Ley, Justicia, Verdad, etc.) son presentadas por Bruno como personificaciones alegóricas de virtudes que recuperan su lugar en «el cielo», esto es, en el ánimo del sujeto individual y colectivo. Lo mismo ocurre con los términos antagónicos (necia Fe, Impostura, etc.) que designan los vicios que son depuestos en la reforma moral. Hemos mantenido las mayúsculas para diferenciar el uso bruniano de nuestras referencias a los diferentes conceptos designados por las alegorías.

> en el momento exacto del mediodía, esto es, cuando menos daño nos hace el error enemigo y más nos favorece la amiga verdad, en el instante del más lúcido intervalo. Entonces tiene lugar la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen conculcar la parte divina; se purifica el ánimo de errores y se le adorna con virtudes, por amor de la belleza que se ve en la bondad y justicia natural, por deseo del placer que deriva de sus frutos y por odio y temor a la fealdad y displacer contrarios.

El cielo estrellado, que en la obra sólo es —repetimos— una alegoría de los vicios depuestos y virtudes entronizadas, está representado en los términos establecidos por la tradición cosmológica secular, de Aristóteles y Ptolomeo a Copérnico y la cosmología contemporánea: como las cuarenta y ocho constelaciones en que se agrupaban las 1.022 estrellas equidistantes del centro y constitutivas del censo total de la esfera de las fijas, según la tradición y tal como se representan en los primeros mapas celestes impresos (los de Durero de 1515, reproducidos en las láminas 1 y 2, al final de la epístola explicativa). Evidentemente, Bruno —que ha hecho saltar en pedazos ese orbe estelífero para dispersar las innumerables estrellas por el espacio infinito— sólo puede aceptar tal representación como un recurso literario:

> [...] tema de nuestro trabajo es este mundo, tomado según como se lo imaginan necios matemáticos y como lo admiten físicos no más sabios, entre los cuales los peripatéticos son los más vanos, no sin un fruto presente para nosotros: dividido en primer lugar en muchas esferas y distribuido después en unas cuarenta y ocho imágenes, en las que creen primeramente dividido un cielo octavo, estelífero, llamado vulgarmente «firmamento» (Epístola explicativa).

Siguiendo la pauta mnemotécnica proporcionada por la secuencia de las constelaciones celestes, Bruno presenta como principio de la reforma moral y religiosa de la sociedad europea (del correcto planteamiento de la Ley y la Justicia) la Verdad (el correcto conocimiento del universo y de su relación con la divinidad frente a Falsedad, Hipocresía, Impostura, los vicios antitéticos expulsados; representada por la constelación polar de la Osa Menor). Acompañan inmediatamente a la Verdad Prudencia-Providencia y Sabiduría, asociadas a su vez a las constelaciones del Dragón y de Cefeo. La Sabiduría, además, se opone a la necia Fe, o sea, a la «fe» paulino-luterana en Cristo salvador y

fuente de justicia, la cual es destronada del lugar eminente al que sólo había podido acceder de la mano de los vicios contrarios a la Verdad, cuya deposición es su propia ruina.

Sólo Verdad, Prudencia y Sabiduría permiten el establecimiento de una Ley y Justicia correctas, las cuales son ciertamente divinas, pero lo son en tanto que naturales. El restablecimiento de la Ley y la Justicia (presentadas en las constelaciones de Boötes [el Boyero] y la Corona Boreal) es uno de los temas fundamentales del diálogo y está presidido por la tesis (consecuencia de la doctrina asentada en las obras anteriores) de que la voluntad divina fuente de la ley y de la justicia se expresa en y «sólo» en la naturaleza, porque ésta, en tanto que infinita, es la expresión necesaria y única de Dios, el auténtico Verbo o Hijo divino encarnado (como *unigenita natura* había sido designada significativamente en *De la causa*). Por eso, la relación y el diálogo del hombre con la divinidad tienen lugar solamente en la naturaleza y nunca al margen de ésta, en una presunta donación sobrenatural. La ley y la justicia divinas coinciden por consiguiente con la ley y la justicia naturales y, por ende, con la ley y la justicia racionales (la Ley es hija de la Sabiduría), puesto que la razón que accede al conocimiento de la ley natural descubre simultáneamente la ley divina.

Bruno desarrolla este tema mediante la crítica de la concepción paulino-luterana de la ley y de la justicia, siguiendo en buena medida la pauta de la crítica erasmista a Lutero en el *De libero arbitrio*. En el extenso tratamiento de las constelaciones de Boötes, la Corona y Hércules (la Fortaleza, el poder soberano que ejecuta la ley y administra la justicia) a lo largo de los diálogos I, 3 y II, 1, Bruno rechaza la concepción reformada (que para él es una reafirmación de la doctrina cristiana) de una ley divina de imposible cumplimiento por los hombres (en virtud de una naturaleza humana radicalmente corrompida por el pecado original adámico; la noción de pecado original, paraíso u edad de oro y el monogenismo adámico serán posteriormente rechazados por Bruno en el diálogo III, 1 y en la constelación de Acuario), con la consecuencia de una imposible justicia humana activa (el hombre no puede ser justo o injusto en virtud del propio obrar) y de la sola realidad de una justicia pasiva, imputada, gratuita en virtud de la fe en Cristo, con independencia de las obras propias carentes de mérito. Es, en suma, toda la doctrina de la «justicia de la fe» luterano-calvinista lo que Bruno rechaza para postular la nulidad y el sinsentido de una ley de imposible cumplimiento:

> [...] dos son las manos con las que toda ley tiene el poder de obligar: una es la de la justicia, la otra la de la posibilidad y cada una de ellas está moderada por la otra, dado que si bien hay muchas cosas posibles que no son justas, nada, sin embargo, es justo que no sea al mismo tiempo posible. [...] no debe ser aceptada ninguna ley que no tenga por finalidad la convivencia humana. [...] tanto si viene del cielo como si sale de la tierra, no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no aporta utilidad y ventaja, que no conduce al fin óptimo [...], enderezar los ánimos y reformar los ingenios de tal manera que produzcan frutos útiles y necesarios para la convivencia humana [...] (Diálogo II, 1).

Como muestra este pasaje, la reivindicación de una justicia activa de las obras y la consiguiente remuneración de los méritos y deméritos propios coincide con la adopción de una concepción de las religiones como leyes *(leges)* dadas al vulgo para su educación moral y de su articulación política en el Estado, en la perspectiva del progreso moral y material, tal como ya se había adelantado en *La cena*. Se entiende que todas las religiones son positivas y divinas si cumplen ese objetivo (de hecho, Bruno efectúa una encendida defensa de la religión romana en la línea del Maquiavelo de los *Discursos*). La crítica de la Reforma protestante y del cristianismo en su conjunto a partir de una concepción inmanente y político-moral de la religión desautoriza toda concepción de la religión y del vínculo hombre-Dios al margen de la naturaleza; es más, rechaza la remuneración en virtud de la fe en Cristo (al margen de los propios méritos) y en el marco de un futuro escatológico heterogéneo con respecto a la naturaleza y su orden (Juicio Final o juicio del mundo; Paraíso o Infierno) para establecer la remuneración de la propia justicia o injusticia en un «juicio en el mundo» («el juicio universal por medio del cual cada uno será premiado o castigado en el mundo según la medida de sus méritos y delitos», Diálogo I, 3) a través de la «rueda de la metamorfosis» o «sempiterna alternancia vicisitudinal», es decir, de las sucesivas vinculaciones del alma con otras configuraciones corpóreas (de una u otra especie) en el universo infinito, eterno y homogéneo.

El diálogo alcanza un nuevo punto culminante en la constelación de Capricornio (III, 2). Capricornio es Pan, jeroglífico de la máquina mundana, de la naturaleza universal, y al mismo tiempo símbolo de la metamorfosis natural, puesto que Pan enseñó a los dioses olímpicos —refugiados en Egipto— la vía para burlar el ataque del gigante Tifón por medio de la metamorfosis en bestias. No es, por tanto, ex-

traño que en el tratamiento de esta constelación Bruno lleve a cabo una apasionada defensa de la religión egipcia (de su culto a la divinidad manifiesta o contraída en las especies naturales) y que en el curso de ésta haga su única y poderosa aparición Isis, diosa que, por lo demás, se había convertido en la religión pagana tardía en expresión de la divinidad universal inmanente a la naturaleza: ***natura est deus in rebus*** («la naturaleza es dios en las cosas»), dice Bruno anticipándose al *Deus sive natura* de Spinoza.

Y sin embargo, constata Bruno, esa religión antigua «se ha perdido», desplazada y sustituida por la religión de Cristo, cuyo triunfo —posibilitado por el error cosmológico, ontológico y teológico de Aristóteles— es, en realidad, aunque ella crea lo contrario, el triunfo del error y del vicio, la imposición sobre las conciencias de una «fábula inútil y perniciosa», de acuerdo con la ley vicisitudinal que rige la historia como sucesión alternante de períodos de verdad-virtud y períodos de error-vicio. Llegados a este punto, no nos puede sorprender ver a Bruno aducir, en cita casi completa, en boca de Hermes Trismegisto, el famoso «Lamento» del *Asclepius* hermético —que la tradición cristiana (Lactancio, san Agustín, Ficino) tenía por profecía— del triunfo del cristianismo sobre la religión pagana. Bruno aduce el testimonio en la línea de san Agustín, subrayando que, de hecho, Hermes «lamenta» el triunfo del cristianismo («Trismegisto deplora la pérdida de aquel mágico rito por el que la divinidad se comunicaba tan cómodamente con los hombres»), pero a diferencia del santo asume las valoraciones herméticas de las dos religiones enfrentadas: la religión antigua es verdad, luz, norma moral justa y eficaz; la religión de Cristo será error, tinieblas, fábula perniciosa y demoníaca, subvertidora de los valores: «Sólo quedarán ángeles nocivos que mezclados con los hombres forzarán a los desgraciados a atreverse a todo mal como si fuera justicia, dando materia a guerras, rapiñas, engaños y todas las otras cosas contrarias al alma y a la justicia natural». Bruno llega incluso a manipular el texto para hacer más patente la presencia en él no sólo del anuncio de la nueva religión cristiana, sino también, en primer lugar, del momento contemporáneo (la segunda mitad del siglo XVI con las guerras de religión en Europa y la colonización de América) como culminación de la disolución social causada por la subversión cristiana de los valores, y por la perversión de la ley y de la justicia naturales que sigue al divorcio de divinidad, naturaleza y hombre; en segundo lugar, del anuncio del profeta (el mismo Giordano Bruno) destinado a aportar la recupera-

ción de la verdad sobre la divinidad, el universo y el hombre y, con ello, a restaurar los valores subvertidos, posibilitando el advenimiento de una nueva época de luz en la rueda vicisitudinal del tiempo:

> Y esto será la vejez y el desorden y la irreligión del mundo. Pero no temas, Asclepio, porque después de que hayan sucedido estas cosas, entonces el señor y padre Dios [...] mediante [...] ministros de su justicia misericordiosa, sin duda alguna pondrá fin a semejante mancha, llamando de nuevo el mundo a su antiguo rostro (Diálogo III, 1).

Quedaba así clara la conciencia bruniana de ser profeta investido por el destino de una misión antitética a la de Cristo, de ser en suma y en cierto modo el Anticristo, cuya bondad —frente a los temores de los seguidores de la religión de Cristo— no iba a ofrecer duda alguna al *esprit fort* de pensamiento liberado.[41]

A diferencia de la mayoría de las constelaciones, que representan vicios y por tanto son expulsadas del cielo para dejar paso a virtudes, Capricornio permanece en el cielo por representar una virtud y una verdad. Además de la metamorfosis de los modos finitos en el seno de la sustancia única divina que es la naturaleza, Capricornio representa las virtudes de la Soledad, el Desierto, la Contracción, es decir, la vida contemplativa y solitaria del «filósofo» que tiene como único objeto de su amor la Sabiduría y la divinidad, a la que trata de alcanzar mediante la profundización en el conocimiento de la naturaleza una e infinita, mediante la progresiva contracción hacia la unidad. De ahí que Capricornio exprese también la «Libertad de espíritu» (la libertad filosófica que las *leges* o religiones no pueden conculcar y que, por supuesto, en la reforma en curso se garantiza) y se asocie a la divinidad de Diana cazadora (patrona de la contemplación solitaria y nocturna, de la caza; alegoría también de la naturaleza infinita, retrato de la causa divina absoluta) como el objeto de la persecución o caza del filósofo, que a su vez será representado en *Los heroicos furores* por el mito de Acteón, el cazador asociado mitológica e iconológicamente a Diana-Isis.

Cabría pensar que, una vez alcanzado este clímax, la *Expulsión* finaliza. No obstante, todavía quedan las constelaciones del cielo austral, y Bruno ha de dedicarles alguna atención. Pues bien, su examen

[41] En este sentido la crítica bruniana anticipa en muchos puntos la posterior crítica de Nietzsche al cristianismo.

en la última parte de la obra (III, 3) lleva a su extrema culminación la crítica del cristianismo, ahora en la forma de una revisión de sus principios o fundamentos dogmáticos esenciales: divinidad de Cristo, encarnación, sacrificio eucarístico, sacerdocio cristiano. Dado el riesgo que comportaba el tratamiento de estos temas (ya no una polémica confesional en el seno del cristianismo, sino su crítica radical desde la filosofía), Bruno expresa sus opiniones de una forma bastante encubierta, efectuando un sutil e inteligente encaje de las fábulas asociadas a las constelaciones con una multitud de motivos culturales y polémicos contemporáneos (el Erasmo del *Elogio de la locura* y de los *Adagios*; el Calvino de la *Institución de la religión cristiana* preferentemente), a los cuales confiere una radicalización extrema, uniendo todo ello al universo de significados anticristiano o poscristiano que desea transmitir, confiado en que la agudeza y la cultura del lector sabrán ir hasta la médula del discurso.

Dos datos del mito de Orión permiten utilizarlo como signo de Cristo: su nacimiento de la orina-semen de los dioses y su capacidad de caminar sobre el mar sin hundirse; lo mismo ocurre con la constelación de Centauro, que —formando una unidad con las constelaciones sucesivas de la Fiera y el Altar— puede ser figura de la doble naturaleza divina y humana de Cristo, así como de su función de sacerdote y víctima a través del autosacrificio en la cruz. A través de Orión, Bruno presenta una especie de historia natural del cristianismo, esto es, reconstruye cómo Cristo se impuso a los hombres («triunfó») en calidad de Dios y único mediador. Los milagros —efectos en realidad de magia natural, de «prestidigitación», y evaluados por Bruno como «Prodigio vano, Bagatela», pero tenidos por el vulgo ignorante por acciones sobrenaturales indicativas de su divinidad— permiten a Cristo (realmente «impostor» que actúa «enmascarado y no reconocido en su verdadero ser», «con la mediación de genios perversos», es decir, de demonios) «ser estimado falsamente dios por todos los mortales», al serle otorgada una «falsa reputación [...] basada en la ignorancia y bestialidad» de sus adoradores. Con ello Cristo «espanta a los dioses», es decir, «triunfa» y se impone falsamente como única encarnación de lo divino en el mundo («encontrándose con la caza en la mano, se la quede para él, diciendo y haciéndoles además creer [a los hombres] que el gran Júpiter no es Júpiter, sino que Orión es Júpiter y que los dioses todos no son otra cosa que quimeras y fantasías»), como mediador exclusivo con Dios en virtud de una justicia de la fe en su divinidad redentora que garantiza la vida

eterna, la unión con la divinidad, de la que por otra parte concede un anticipo a sus fieles ofreciéndose a ellos como alimento (caza) en la cena eucarística, aunque en realidad el que cree cazar a Dios, la vida eterna, a través de Cristo resulta en realidad cazado (Orión es un terrible cazador que osó disputar la caza a los dioses). Esta suplantación de la divinidad por parte de un «bribón», que en última instancia no es sino «un instrumento del destino», sólo puede triunfar entre los «ciegos mortales» a costa de una confusión de la apariencia con la realidad, de la subversión de los valores:

> [...] haciéndoles creer [...] que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es ciego y que lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es vil, perverso y extremadamente malo; que la naturaleza es una puta ramera; que la ley natural es una bellaquería; que la naturaleza y la divinidad no pueden concurrir en un mismo buen fin y que la justicia de la una no está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarias, como las tinieblas y la luz. [...] Con todo esto persuadirá de que la filosofía, toda contemplación y toda magia que pueda hacerles semejantes a nosotros [los dioses], no son más que locuras, que todo acto heroico no es más que bellaquería y que la ignorancia es la más bella ciencia del mundo porque se adquiere sin fatiga y no deja el ánimo afectado de melancolía (Diálogo III, 3).

A continuación, el Erídano y la Liebre reducen la cena eucarística (la presunta comunión con la divinidad a través del alimento del cuerpo y sangre de Cristo ofrecido a los fieles como víctima-caza divina que permite triunfar sobre el miedo a la muerte) a pura ilusión fantástica, sin realidad. Así, el Erídano es «fantasía», «río de las superfluidades»:

> [...] quien coma de sus peces imaginados, nombrados, llamados y venerados, sea (por así decir) como si no comiese; similarmente quien beba de sus aguas, sea también como el que no tiene nada que beber; igualmente quien lo tenga dentro del cerebro, sea también como el que lo tiene vacío y hueco; de la misma manera quien esté en compañía de sus nereidas y ninfas no esté menos solo que el que está fuera de sí mismo (Diálogo III, 3).

A su vez, el alimento de la Liebre, tenido por otorgador de «gracia», es en realidad un alimento fantástico, ilusorio: un «procedimiento por el que todo el mundo podrá comer y beber de ella sin que ella sea

comida, ni bebida, sin que haya diente que la toque, mano que la palpe, ojo que la vea y quizá tampoco lugar que la contenga». De forma similar, la constelación del Perro puede efectuar una crítica demoledora del sacerdocio católico y del papado, crítica que no puede dejar de afectar a Cristo, en tanto que sacerdote y víctima del sacrificio, y también a la noción misma de sacrificio como vía de acceso a la divinidad. Y sin embargo, Bruno podrá seguir aceptando la cena eucarística y el sacerdocio como culto público para aquella masa de individuos atenazada por el miedo a la muerte, al cual conjura con la fantasía y en el marco de una existencia fantástica: «Quede, pues, el Erídano en el cielo, pero no de otra manera que por fe e imaginación». El sacerdocio cristiano permanecerá como función política (se le atribuyen, en efecto, virtudes civiles y «Prudencia y Justicia *natural*»), aunque su contenido sacrificial no sea otra cosa que «elevación al cielo de bellas y sacrosantas bagatelas». Finalmente, en la constelación del Centauro, el dogma de la encarnación del Verbo divino en Jesús y la unión hipostática o sustancial de la naturaleza humana y divina en su persona son ridiculizados como algo irracional e incomprensible, como «misterio» vacío de contenido inteligible que es tan sólo objeto de fe y de fantasía, y requiere una adhesión meramente práctica:

> [...] el misterio de este asunto es oculto y grande y tú no puedes comprenderlo; por eso, como asunto alto y grande, es necesario únicamente que lo creas. [...] no debes querer saber más de lo que es preciso saber y, créeme, que esto no es preciso saberlo. [...] quiero creer [...] que un medio hombre y media bestia no es hombre imperfecto y bestia imperfecta, sino por el contrario un dios y que hay que venerarlo *pura mente* (Diálogo III, 3).

Pero en este momento el discurso bruniano experimenta una mutación. Lejos de concluir con el anuncio de la desaparición inminente de esta religión de Cristo, asociada a la impostura y al error cosmo-onto-teológico, como consecuencia necesaria de la recuperación de la verdad, de la justicia natural-divina, y en virtud del desvelamiento de la impostura que Bruno lleva a cabo con la publicación de su obra en 1584 como el verdadero «apocalipsis» y venida divina, parece imponerse la conciencia de que tal recuperación y consiguiente renovación o reforma moral, la «expulsión de la bestia triunfante», sólo tendrá lugar en el sujeto ilustrado, filosófico. El vulgo mayoritario permanece adherido a la religión a través de la fe y de la fantasía; sólo aquélla —como «ley» que traduce mítica y fantásticamente la verdad— permite al

vulgo el acceso a la verdad y la divinidad, concediéndole además la ley justa. Pero la religión antigua verdadera (la egipcia y romana), que era una fiel imagen de la verdad, «se ha perdido». En suma: hoy por hoy —parece pensar Bruno— no hay otra religión (y la religión es necesaria mientras haya vulgo; por tanto, siempre) que la cristiana, y el vulgo parece dispuesto a seguir alimentándose fantásticamente con ella. Por eso, concluye Bruno, no se puede —es una cuestión práctica o pragmática, es decir, política— prescindir de la religión cristiana:

> Incluso lo estimo [al Centauro] dignísimo de él [el cielo], porque en este templo celeste, junto al altar al que asiste, no hay otro sacerdote que él y ya lo veis con esa bestia que ha de ser ofrendada en la mano [...] Y puesto que el altar, el templo, el oratorio es necesarísimo y sería inútil sin el administrante, que viva, pues, aquí, que aquí permanezca y persevere eternamente a no ser que el destino disponga otra cosa (Diálogo III, 3).

También podría ocurrir que el destino aportara en el nuevo período de luz una nueva religión, pero mientras el tiempo hace su obra, la prudencia aconseja reformar el cristianismo. Éste, pues, permanecerá en el cielo, en la mente del vulgo, mas será un cristianismo «regulado» en sentido moral y depurado de sus componentes social y políticamente nocivos, puesto que:

> [...] cae y es expulsada la Fábula senil y bestial; [...] inútil y perniciosa [...] conventos porcinos, sectas sediciosas [...] desordenadas órdenes, reformas deformes, purezas inmundas, sucias purificaciones y perniciosísimas briboneríás que se mueven en el campo de la ambición, donde la torva Malicia ocupa el primer puesto y la ciega y crasa Ignorancia se mueve a sus anchas (Epístola explicativa).

Es todo el universo de la Reforma protestante y del catolicismo, más el ateísmo políticamente «insano», lo que es obligado a someterse (en virtud de un criterio moral por el que el Juicio opera sobre las acciones, no sobre las intenciones o representaciones subjetivas) a una reglamentación cuyo objeto es impedir que la creencia y el culto religiosos degeneren en conflicto civil y obstaculicen la convivencia y el progreso. El encargado de ello es el sustituto de Orión (que era el símbolo de todos los componentes negativos del cristianismo): la Milicia, es decir, la fuerza armada, que no es sino una nueva imagen del Juicio (Corona Boreal), de la Fortaleza (Hércules) y de la Solicitud

(Perseo), en suma, del poder político que ha de asumir al mismo tiempo la autoridad religiosa. En efecto, la unificación de poder político y religioso (coherente con la concepción política de la religión y con la identificación de ley religiosa y ley política) es planteada tácitamente por Bruno en la constelación de la Corona Austral, a la que denomina también «Tiara», símbolo del poder religioso, y antes —de forma más velada— en la constelación del Perro, donde el poder político «soberano» (el nuevo príncipe aliado a la filosofía, como Bruno espera de Isabel I) asume también para sí —estableciendo con ello su «plena soberanía»— la función sacrificial (arrebatándosela al papa); esto es, asume la representación del cuerpo político ante la divinidad, con el consiguiente «honor, buena reputación y gloria», con vistas a lo cual «no sin razón, venga a hacer esas bellas ceremonias, exprese ese cálido agradecimiento y eleve al cielo esas bellas y sacrosantas bagatelas». En suma, el nuevo príncipe del futuro, recuperada su plena soberanía merced a su alianza con la filosofía, sabe por esta última que la religión es un mito, pero también que es política y socialmente imprescindible porque sólo por la religión alcanza el vulgo la virtud. Por ello, promueve la religión y el sacrificio (aunque sabe por la filosofía que el sacrificio es realmente una bestialización), pero asume él mismo (o en sus funcionarios delegados) la realización del sacrificio para impedir que una función tan importante, por el prestigio de mediación con la divinidad que tiene ante la fantasía del vulgo, sea adoptada por otro (el sacerdote, el papa) que acaba arrogándose la autoridad espiritual, con el consiguiente menoscabo de la soberanía regia y el riesgo de fractura política:

> [...] si loco es un rey que da a un capitán y noble duque suyo tanto poder y autoridad como para que pueda hacerse superior a él mismo (lo cual puede ocurrir sin perjuicio para el reino, que podrá ser gobernado tan bien y quizá mejor por este capitán que por el rey), ¡cuánto más insensato y merecedor de un corrector y tutor será, si pusiera o dejara en la misma autoridad a un hombre vil, abyecto e ignorante [Orión, esto es, la autoridad sacerdotal en la religión cristiana] por el que todo quede envilecido, maltrecho, confundido subvertido, siendo que él pone la ignorancia en hábito de ciencia, la nobleza en desprecio y la villanía en reputación! (Diálogo III, 3.)[42]

[42] Sobre esta dimensión de la *Expulsión* remitimos al lector a la obra fundamental de G. Sacerdoti, 2002. Para la dimensión civil o «legal» de la religión pue-

Cábala del caballo Pegaso

La *Cabala del cavallo Pegaseo* —el más breve de los diálogos— es más bien una prolongación de la *Expulsión*, ya que se presenta como el tratamiento de dos constelaciones (Osa Mayor y Erídano) cuyo sustituto no se había abordado en la reforma expuesta en la *Expulsión*. Ahora se nos dice en la *Cábala* que su lugar es ocupado por la Asinidad «en abstracto» y «en concreto», respectivamente. Así pues, el tema de este segundo diálogo moral es la asinidad o ignorancia, y el hecho de que aparezca en segundo lugar en el cielo, después de la Verdad y por delante de la Prudencia y la Sabiduría, nos hace ver la ambigüedad con que esta figura aparece en la filosofía bruniana. Por un lado, la asinidad es positiva en tanto que figura de la ignorancia, ya que ésta, como privación que es del conocimiento, resulta un estímulo para la persecución del saber mediante el trabajo humilde, esforzado y constante, que son características asociadas tradicionalmente a la figura del asno.

Aunque esta dimensión positiva de la asinidad aparece ocasionalmente en el diálogo, es su otra cara lo que constituye el tema preferente de la obra: la asinidad negativa como ignorancia obstinada y autocomplaciente, como oposición al esfuerzo y entrega al ocio, como renuncia a la elevación activa hacia la divinidad por el esfuerzo propio, en espera del descenso mismo de la divinidad sobre nosotros. Ejemplos de esta asinidad negativa son la teología negativa, el escepticismo filosófico y la «santa asinidad» o locura de la fe de que hablan las epístolas paulinas.

El primer diálogo presenta con mayor o menor detenimiento estas tres especies de asinidad. La teología negativa es la actitud por la que «siempre se está negando, por lo cual se le llama ignorancia negativa que jamás se atreve a afirmar». Bruno se refiere a la renuncia al conocimiento positivo de la naturaleza en virtud del objetivo divino que, por su trascendencia inefable, excluye todo pronunciamiento positivo. El escepticismo es la actitud de «pirrónicos, efécticos y similares» (la renovación del escepticismo en Montaigne y otros autores contemporáneos), representada «por una asna clavada en medio de dos caminos, sin que jamás se mueva, incapaz de decidir por cuál de los dos debe más bien encaminar sus pasos». Por esta

de consultarse también N. Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard e la religione*, París, Albin Michel, 2004. Para una presentación en castellano, remitimos a M. Á. Granada, 2005, caps. III y IV.

actitud «siempre se está dudando y jamás se osa decidir o definir». Tras esta primera caracterización del escepticismo, Bruno acomete una crítica más pormenorizada (II, 3) por la vía de una reducción político-social de sus motivaciones. El escepticismo tiene su origen en la pereza, en la incapacidad de soportar el esfuerzo, en la «holgazanería» unida al desmedido afán de notoriedad ante el vulgo, en el deseo de ganar su aplauso mediante un recurso fácil. Midiendo el saber por la aprobación de la multitud, el escéptico recurre al fácil expediente de cuestionar o negar la capacidad humana de conocer:

> Estos holgazanes, para ahorrarse el esfuerzo de dar razón de las cosas y no acusar a su indolencia y a la envidia que tienen de la industria ajena, queriendo parecer mejores y no bastándoles con ocultar la propia cobardía, incapaces de pasarles delante ni de correr a la par, sin un procedimiento que les permita hacer algo suyo, para no perjudicar su vana presunción confesando la imbecilidad del propio ingenio, la dureza de juicio y privación de intelecto y para hacer parecer a los demás carentes de la luz del conocimiento de la propia ceguera, acusan a la naturaleza, a las cosas que se nos representan mal, y no fundamentalmente a la mala aprehensión de los dogmáticos.

Pero la especie más cumplida de asinidad, según Bruno, es la locura paulina de la fe, la «santa asinidad». Su caracterización es el objeto preferente de la *Cábala del caballo Pegaso* y en torno a ella giran prácticamente todos los demás motivos de la obra. Bruno la describe por la vía del elogio sarcástico, como se muestra en el soneto «Elogio del asno», en el «Soneto muy piadoso sobre el significado del asno y el pollino» —en evidente alusión a la entrada de Cristo en Jerusalén— y sobre todo en la «Declamación al lector estudioso, devoto y piadoso». En especial este último texto, construido sobre el modelo del sermón edificante de la época llevado hasta el paroxismo, subvierte, por el descrédito que sigue al elogio desmesurado, los valores cristianos:

> [...] el Señor abrió la boca del asna y ella habló. Por la autoridad de ésta, por su boca, voz y palabras, se ve domada, vencida y pisoteada la vanidosa, soberbia y temeraria ciencia secular y se ve reducida al nivel del suelo toda altura que se atreva a levantar la cabeza hacia el cielo, porque Dios ha elegido las cosas débiles para confundir a las fuerzas del mundo

[1 Cor 1, 27]; ha puesto en reputación las cosas necias, dado que lo que por la sabiduría no podía ser restituido, ha quedado reparado por la santa estulticia e ignorancia. Por eso queda reprobada la sabiduría de los sabios y rechazada la prudencia de los prudentes [1 Cor 1, 19]. Necios del mundo han sido los que han formado la religión, las ceremonias, la ley, la fe, la regla de vida; los mayores asnos del mundo (que son los que privados de cualquier otro sentido y doctrina y vacíos de toda vida y costumbre civil se pudren en la perpetua pedantería), son aquellos que por la gracia del cielo reforman la profanada y corrompida fe, medican las heridas de la llagada religión y suprimiendo los abusos de las supersticiones reparan las rasgaduras de sus vestiduras; no son aquellos que con impía curiosidad van y fueron siempre escrutando los arcanos de la naturaleza y computando las vicisitudes de las estrellas. Mirad si tienen o tuvieron jamás el mínimo interés por las causas secretas de las cosas; si tienen algún miramiento por la disipación de reinos, dispersión de pueblos, incendios, derramamientos de sangre, ruinas y exterminios; si se preocupan de que el mundo entero perezca por causa de ellos con tal de que la pobre alma quede salvada, con tal de que se construya el edificio en el cielo, con tal de que se reponga el tesoro en aquella bienaventurada patria, sin preocuparse lo más mínimo por la fama, bienestar y gloria de esta frágil e insegura vida en pro de aquella otra certísima y eterna.

Además de esta crítica sarcástica de la religión y moral cristianas, que viene a completar la expulsión de una bestia triunfante históricamente que en gran medida es el cristianismo mismo, la *Cábala* aborda —en el diálogo segundo y en el apéndice «El asno cilénico del Nolano»— un tema muy importante ya planteado previamente en *De la causa* y en la *Expulsión*, y que recibirá ulterior tratamiento en *Los heroicos furores*: el alma universal y el estatuto de las almas particulares y sus modos, con la consecuencia de la metempsicosis y de la devolución de la existencia humana a la naturaleza infinita, de donde el cristianismo había pretendido extraerla en la esperanza de una trascendencia escatológica. Por el contrario, Infierno y Paraíso son inmanentes a la naturaleza infinita y coinciden, respectivamente, con el acceso a la verdad y, por tanto, a la divinidad a través de la filosofía y con la existencia sumida en la ignorancia y en el vicio.[43]

[43] Sobre esta problemática y el sentido preciso de la metempsicosis en Bruno, remitimos al lector a M. Á. Granada, 2005, cap. VII.

Los heroicos furores

Este diálogo *(De gli eroici furori)*, que pone punto final a la serie de la obra italiana, presenta una estructura original: se ofrece al lector como el comentario filosófico, por parte de diversos interlocutores, del cancionero amoroso de un poeta denominado «Furioso», que no es otro que Bruno. De esta manera la obra se inserta en la tradición, que se remontaba al menos hasta Dante y su *Convivio*, de comentario alegórico a la poesía amorosa. El título de «Furioso» con que Bruno se designa a sí mismo hace referencia a la cuarta forma de «locura divina» *(theîa manía)*, concretamente el amor, descrita por Platón en el *Fedro* y cuya teoría filosófica había presentado al público culto del Renacimiento Marsilio Ficino con su traducción y comentario del *Fedro* y del *Banquete*. Ficino precisamente había traducido el término griego *manía* por el latino *furor*, que Bruno asume en su traducción a la lengua vulgar como *furore*, para designar por tanto una pasión de origen divino. El adjetivo *eroico* del título original indica que esa locura o atracción divina es amorosa (manifiesta como *eros*) y al mismo tiempo que aparece en un sujeto excepcional («heroico»), porque el objeto de esa atracción amorosa no es un individuo finito (una mujer concreta, como en la lírica de Petrarca, a quien Bruno somete a una crítica feroz en las primeras páginas de la epístola preliminar), sino la divinidad, esto es, la unidad infinita. En tanto que poesía dirigida a lo divino, Bruno asimila su cancionero al Cántico o Cantar de los Cantares bíblico, y de esta manera su comentario filosófico a los poemas se asocia a la tradición, tanto hebraica como cristiana, de comentario alegórico al libro veterotestamentario.

La *Expulsión* había abordado la reforma moral y religiosa del colectivo humano en el marco de la naturaleza múltiple y en oposición a la ociosidad y a la «santa asinidad» cristiana, que a su vez había sido denostada en la *Cábala* por su espera de una asunción pasiva por la divinidad. Ahora, *Los heroicos furores* presenta la personalidad «heroica», el filósofo que —espoleado por el *eros* o «furor-locura amorosa» dirigido a la divinidad— se lanza activamente a su «caza» en la única forma en que tal empresa es posible al hombre: mediante la «contemplación filosófica» de la unidad de la naturaleza infinita en tanto que «vestigio» o «retrato» divino, en tanto que único Hijo o Verbo.

El proyecto filosófico bruniano, planteado como respuesta superadora de la crisis global contemporánea, llegaba así a su culminación con la presentación de esta figura excepcional (simbolizada en el mito del cazador Acteón) como expresión de la «dignidad del hombre», el

cual alcanza su objeto —la divinidad y la fusión o comunión con ella— en el instante supremo en que la persecución-caza de la divinidad inmanente a la naturaleza deviene «visión» cuando se es «visto» por ella, superando la escisión de sujeto y objeto y produciendo la metamorfosis en la divinidad que constituye (de acuerdo con la correcta lectura del dicho bíblico: «el reino de Dios está en vosotros» [Lc 17, 21]), el verdadero Paraíso, cielo o gloria accesible al hombre. Esta metamorfosis de Acteón aparece en dos momentos: en el diálogo cuarto de la primera parte y en el diálogo segundo de la segunda parte. En particular este segundo momento deja claro que la metamorfosis en lo divino que une al sujeto heroico —el filósofo— con la divinidad es una unión con la divinidad en cuanto manifiesta en la naturaleza (denominada Diana por Bruno), no con la divinidad en sí misma (denominada Apolo), que permanece inasequible y con respecto a la cual sólo vale el silencio:

> [...] ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que está en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas). [...] Rarísimos son, como digo, los Acteones a los que concede el destino poder contemplar a Diana desnuda y transformarse de tal modo que —totalmente prendados de la armónica belleza del cuerpo de la naturaleza, y avistados ellos por esas dos luces, gémino resplandor de la divina bondad y belleza— vengan convertidos en ciervos, no siendo ya cazadores, sino caza. Pues es término y fin último de esta cacería el llegar a la captura de esa fugaz y montaraz presa, por la cual el depredador vuélvese presa, y el cazador caza.

Esta unión con la divinidad en la naturaleza —en tanto que infinita y una («contempla ahora todo como uno», dice Bruno), imagen de Apolo— procura al filósofo que la contempla (y que en la contemplación reconoce que aquello que busca está en su propio ser más íntimo, esto es, que él es uno sustancialmente con su objeto) la suprema felicidad:

> [...] por todo ello ufánase el Furioso de ser presa de esa Diana a la cual rindiose, de la cual se considera favorecido esposo y el más feliz cautivo y subyugado, sin que pueda envidiar a hombre alguno —que más no puede tener— ni a ningún dios, que lo tiene en tal forma que una naturaleza inferior no puede alcanzar y que por consiguiente no debe ser deseada ni tampoco caer bajo nuestro apetito.

El hombre que ha alcanzado ese estado no puede alcanzar ni desear nada más, pues en él encuentra un océano infinito que satisface todo su anhelo cognoscitivo y apetitivo. Como se dice en el tercer diálogo de la segunda parte:

> Así, en tanto que el intelecto concibe la luz, el bien, lo bello, en toda la extensión del horizonte de su capacidad, y el alma bebe del néctar divino y de la fuente de vida eterna en la medida que lo permite el propio vaso, se ve que la luz se difunde más allá del círculo de su horizonte, donde puede él siempre penetrar más y más, y que el néctar y fuente de agua viva es infinitamente fecundo, de donde puede siempre más y más embriagarse.

El lenguaje usado aquí por Bruno (la metáfora platónica del «néctar», las metáforas bíblicas de «la fuente de vida eterna» y de la «fuente de agua viva» para indicar el alimento y la regeneración en la contemplación de la verdad, esto es, de la divinidad) indica que ese estado, perdurable en una posesión continua («gozan, pues, la saciedad como en movimiento y aprehensión, y no como en quietud y comprensión; no están saciados sin más apetito, ni apetecen sin que vengan en cierto modo a estar saciados», se precisa), constituye el paraíso. El paraíso, en efecto, como también el infierno, recibe una transposición inmanentista («tal felicidad de afecto comienza desde esta vida, y en este estado tiene su modo de ser»), puesto que no hay otra forma de existencia fuera del universo infinito, eterno y homogéneo.

Aunque en su existencia eterna el alma, como principio ontológico siempre coextensivo a la materia, se contraiga en compuestos individuales siempre nuevos y por ello incurra en lo que Bruno denomina (al final del diálogo tercero de la primera parte) «la rueda de las metamorfosis», esto es, en una incesante alternancia vicisitudinal de suertes que la llevan, en sus múltiples contracciones, desde el paraíso de la contemplación de la verdad a la caída en el infierno de la ignorancia y vicio,[44] el «Furioso» (esto es, el filósofo que busca la unión

[44] Tema desplegado en las páginas importantísimas del «Argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]» con que concluye la epístola preliminar como interpretación del diálogo final de la obra. Allí los estadios contrapuestos de paraíso e infierno son designados mediante las expresiones bíblicas de «aguas sobre el firmamento» y «aguas bajo el firmamento», que iluminan y ciegan, respectivamente. Hemos presentado este tema por extenso en la Introducción y anotación a la edición crítica de *De gli eroici furori* en Les Belles Lettres. A ella remitimos al lector interesado.

con la divinidad elevándose hacia ella por medio de las «dos alas»: la de la «voluntad» que espolea al ala del «intelecto» a ir siempre más allá de lo ya apresado) se esfuerza por alcanzar, en su existencia concreta e irrepetible de modo finito, la unión con el principio en la totalidad-unidad de la naturaleza infinita. El reconocimiento de esa posibilidad de alcanzar el paraíso en la inmanencia a la naturaleza dentro de una rueda incesante y vicisitudinal de metamorfosis es lo que se canta en la rueda final que escenifican («presos de una locura báquica», es decir, dionisíaca) los ciegos que acaban de recuperar la visión, esto es, que se han elevado, por medio del conocimiento filosófico, del infierno de la ignorancia y del vicio a la beatitud de la sabiduría y la virtud, a la suma felicidad de contemplar «la imagen del sumo bien en la tierra».[45]

De esta manera la obra italiana de Bruno venía a ser la reivindicación de la «filo-sofía» (amor por la sabiduría, la verdad, la divinidad) como empresa excepcional propia de personalidades heroicas y capaz de unir al hombre con la divinidad frente a la desautorización histórica por la religión de Cristo, que había pretendido establecer la universal necesidad de la fe en Cristo y negado la filosofía como vía autónoma del sabio a la divinidad, distinta de la religión destinada al vulgo inmerso en la sensibilidad y multiplicidad. Así, frente al humilde y devoto cristiano alimentado por las fantasías e ilusiones de una «necia fe» (por carente de discreción) y de la comunión eucarística, a la espera de la inminente venida de Cristo que debía elevarlo a la gloria eterna, la metamorfosis filosófica de Acteón (arquetipo del filósofo cumplido) producía un *esprit fort* situado por encima del vulgo humano agitado por las pasiones: ni vanamente esperanzado por un futuro irreal, ni atenazado por el miedo a la inexistente muerte; ajeno a las vanas expectativas escatológicas en virtud de la penetración de la eternidad y homogeneidad del universo; unido a la divinidad en la forma más elevada posible al hombre en la única existencia mundana que le está concedida: «Más grande que esos dioses que el ciego vulgo adora, porque nos habremos hecho verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza [...] y regulados ejecutores de las leyes divinas, que están esculpidas en el centro de nuestro corazón».[46]

---

[45] El lector encontrará una exposición más detallada en nuestro estudio: M. Á. Granada, 2002, epílogo, págs. 352-363.

[46] Pasaje del manifiesto filosófico que concluye la epístola preliminar a *Del infinito*.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Esta edición ofrece al lector, en su integridad, tres de los seis diálogos filosóficos en lengua italiana publicados por Giordano Bruno en Londres en 1584 y 1585.

Los diálogos *La cena de las cenizas* y *Del infinito: el universo y los mundos* aparecen en traducciones de Miguel Ángel Granada originales de 1987 y revisadas meticulosamente de nuevo para esta edición. En cuanto al diálogo *De la causa, el principio y el uno*, la traducción —obra de Miguel Á. Granada— es inédita y constituye, por tanto, una primicia de esta edición.

Las características editoriales de esta colección y las limitaciones de espacio han exigido la eliminación de las notas que acompañaban a las ediciones originales. El aparato crítico es mínimo y recoge: *a*) las traducciones al español de los pasajes y citas de Bruno en lenguas distintas del italiano (básicamente latín) y *b*) la identificación de las fuentes citadas y, en algunos casos en que nos ha parecido necesario o conveniente, la de las fuentes aludidas.

Por todo ello nos atrevemos a presentar al lector esta edición como un anticipo de la edición que estamos preparando del conjunto de la obra italiana de Bruno: una edición bilingüe que recogerá por tanto el texto italiano original en la edición crítica publicada por Les Belles Lettres, cuya segunda edición revisada está en curso de publicación; que acogerá también la comedia *Candelaio* (*Candelero*, publicada en París en 1582, con anterioridad por tanto a los diálogos filosóficos) en traducción nuestra. Una edición, finalmente, en la que la traducción española de todos los diálogos, ulteriormente revisada, estará acompañada de una amplia introducción y comentario a cada uno de los diálogos, con la intención de incorporar los últimos resultados y descubrimientos de la crítica.

CRONOLOGÍA

1548 Giordano Bruno nace en Nola, una pequeña población cercana a Nápoles, y es bautizado con el nombre de Filippo.

1563 Se traslada a Nápoles para cursar estudios. Frecuenta el Studio universitario de la ciudad y sigue lecciones privadas del monje agustino Teofilo da Vairano. Descubre el «arte de la memoria».

1565 Ingresa como novicio en el convento dominicano de San Domenico Maggiore en Nápoles y cambia su nombre por el de Giordano.

1566 Profesa en el convento napolitano. Hasta 1570 sigue los estudios de artes o filosofía.

1570 Es ordenado subdiácono. Comienza los estudios de teología.

1571 Es ordenado diácono.

1573 Es ordenado sacerdote.

1575 Se doctora en teología.

1576 En febrero abandona el convento napolitano ante la apertura de un proceso inquisitorial en su contra. Se traslada a Roma, donde se aloja en el convento dominicano de Santa Maria sopra Minerva. Al complicarse de nuevo su situación, huye de Roma, abandona los hábitos y se dirige al norte de Italia.

1576 Hasta 1578 transita por diferentes localidades de la Liguria y del Véneto. En Venecia publica en 1577 el opúsculo *De' segni de' tempi*. En Padua decide retomar los hábitos.

1578 Pasa a Francia y reside un tiempo en el convento dominicano de Chambéry.

1579 En mayo llega a Ginebra y se matricula en la universidad. Deja de nuevo el hábito y se adhiere al calvinismo. Trabaja como corrector de pruebas e imprime un folleto en el que acusa al profesor de filosofía de la universidad Antoine de la Faye

de haber cometido veinte errores en una sola lección. Acusado de difamación, es obligado a retractarse y excomulgado. Tras pedir perdón es readmitido. Abandona Ginebra y, tras una corta estancia en Lyon, se dirige a Toulouse, donde reside hasta 1581 tras conseguir un puesto como profesor ordinario en la universidad.

1581 Primera estancia en París, hasta 1583. La popularidad obtenida por unas lecciones sobre los atributos divinos lo relaciona con los círculos intelectuales en torno al rey Enrique III.

1582 Publica un tratado mnemotécnico *(De umbris idearum)* que dedica al rey, el cual le nombra lector extraordinario. Publica otros tratados de argumento mnemotécnico y luliano *(Cantus Circaeus, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii)* y una comedia en lengua italiana, *Candelero (Candelaio).*

1583 En primavera se traslada a Inglaterra con una carta de presentación de Enrique III al embajador de Francia, Michel de Castelnau. Se aloja en Londres, en la residencia del embajador. En junio participa en los debates organizados en la Universidad de Oxford en homenaje al noble polaco Alberto Laski. Imparte un curso en esa universidad, que es interrumpido al poco de empezar por una acusación de plagio. Regresa a Londres. Publica la *Explicatio triginta sigillorum*, con el *Sigillus sigillorum* como apéndice.

1584 Comienza la publicación en Londres de los diálogos italianos. Aparecen *La cena de las cenizas, De la causa, el principio y el uno, Del infinito: el universo y los mundos* y la *Expulsión de la bestia triunfante.*

1585 Publica los dos últimos diálogos: la *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores.* En otoño regresa a París acompañando al embajador.

1586 Publica *Figuratio Aristotelici physici auditus.* Entra en contacto con el geómetra salernitano Fabrizio Mordente, para la divulgación de cuyo compás redacta varios diálogos en latín (*Mordentius, De Mordentii circino, Idiota triumphans seu de Mordente inter geometras deo* y *De somnii interpretatione*). Bruno escribe e imprime los *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos.* A comienzos de junio parte hacia Alemania. Tras pasar por Maguncia, Würzburg y Marburgo, se instala en Wittenberg, donde consigue un nombramiento como profesor de filosofía en la universidad.

1587 En Wittenberg publica diferentes obras de argumento lógico y lulista: *De lampade combinatoria lulliana* y *De progressu et lampade venatoria logicorum*. Redacta otras obras que permanecieron inéditas y no verían la luz hasta el siglo XIX: *Artificium perorandi*, *Animadversiones circa Lampadem lullianam*, *Lampas triginta statuarum* y *Libri physicorum Aristotelis explanati*.

1588 En los primeros meses del año publica el *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos*, una reelaboración muy ampliada de los *Articuli* parisinos, y la *Oratio valedictoria*. Se traslada a Praga, donde publica *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. Bruno no consigue ninguna posición remunerada y se ve obligado a reanudar su peregrinaje. Tras una breve estancia infructuosa en Tubinga se instala a finales de año en Helmstedt.

1589 En enero se inscribe en la Academia Julia. En julio lee la *Oratio consolatoria*, en memoria del duque Julius de Braunschweig, recién fallecido. El favor del sucesor permite a Bruno permanecer varios meses en esa localidad, donde redacta diferentes obras de carácter mágico que permanecerán inéditas hasta el siglo XIX.

1590 Concluye el texto de los poemas latinos y se traslada a Frankfurt para editarlos. En junio presenta a las autoridades una solicitud de alojamiento en casa de su editor, Johann Wechel. Rechazada la solicitud, que implicaba la expulsión de la ciudad, se aloja no obstante en el convento de los carmelitas.

1591 A comienzos de año publica el primero de los tres grandes poemas latinos: *De triplici minimo et mensura*, que se pone a la venta en la feria de primavera. Se traslada a Zurich, donde imparte a un grupo de jóvenes lecciones de filosofía que fueron publicadas en 1595 con el título de *Summa terminorum metaphysicorum*. Regresa a Frankfurt y publica los otros dos poemas latinos: *De monade, numero et figura* y *De immenso et innumerabilibus*. Viaja a Italia y en otoño se instala en Padua, confiando obtener la cátedra vacante de matemáticas. Redacta unas *Praelectiones geometricae*, seguidas de un *Ars deformationum*, que desarrollan un argumento geométrico a partir del *De triplici minimo*. Al mismo tiempo culmina la redacción de dos obras que permanecieron también inéditas hasta el siglo XIX: *Lampas triginta statuarum* y *De vinculis in genere*.

1592 Acepta la invitación de Giovanni Mocenigo y a finales de marzo se instala en su mansión de Venecia. Insatisfecho con la enseñanza del Nolano, que no respondía al parecer a sus expectativas, e incomodado con el permiso solicitado por Bruno para regresar a Frankfurt, Mocenigo encierra a Bruno bajo llave en una habitación el 23 de mayo y lo denuncia a la Inquisición. El proceso veneciano se prolonga hasta julio. La Inquisición de Roma solicita la extradición del imputado, y el Estado veneciano la concede a comienzos de 1593.

1593 El proceso inquisitorial prosigue en Roma con varias fases e interrupciones, hasta 1599. Tras un tira y afloja con el tribunal a propósito de una abjuración a la que en principio parecía dispuesto, Bruno termina por afirmarse en su posición de filósofo y rechaza abjurar. Todos los intentos del tribunal por inducirle a ello son inútiles.

1600 El 8 de febrero se lee solemnemente la sentencia condenatoria que lo declara hereje impenitente, obstinado y pertinaz y lo entrega al brazo secular para ser ejecutado. El 17 de febrero, al alba, es quemado vivo en la pira instalada en la plaza romana de Campo dei Fiori.

GLOSARIO

ABSOLUTO *(assoluto)*
Separado o en sí mismo, con independencia del efecto de su operación. Se dice de Dios (como primera CAUSA y PRINCIPIO) en tanto que separado del UNIVERSO INFINITO. Bruno lo denomina APOLO en *Furores* (II, 2) por oposición a la divinidad en tanto que manifiesta y expresa en el universo o naturaleza infinita, a la que da el nombre de DIANA. Como absoluto, Dios es incognoscible y la actitud correcta del hombre al respecto es el silencio.

> [...] dicen los más profundos y divinos teólogos que más se honra y ama a Dios mediante el silencio que a través de la palabra, y que más se ve con el cerrar los ojos a las especies representadas que con abrirlos: por esa razón es tan célebre la teología negativa de Pitágoras y de Dionisio, por encima de la demostrativa de Aristóteles y los escolásticos doctores. (*Furores*, II, 4.)

ALMA *(anima)*
PRINCIPIO interior de movimiento en las cosas. También los astros o mundos tienen un alma (inteligente además) que es el principio de su movimiento. Metafísicamente, el alma es el principio formal del UNIVERSO y de las cosas particulares, un principio sustancial coextenso a la MATERIA y coincidente con ella en la unidad infinita (*cf.* UNO). De acuerdo con la tradición platónica (Plotino y Ficino), Bruno afirma que «el alma está toda en todo el mundo y toda en cualquier parte del mismo» (*Causa*, II), es decir: todas las cosas tienen alma y principio vital.

ALTERNANCIA VICISITUDINAL *(vicissitudine)*
Movimiento de sucesión en el tiempo entre los CONTRARIOS, los cuales coinciden en todo caso en la unidad infinita carente de movimiento y

MUTACIÓN. La alternancia vicisitudinal es una ley fundamental de la naturaleza y de la misma historia humana, que de esta forma es devuelta a la naturaleza (abandonando la concepción lineal, progresiva y escatológica del cristianismo). *Cf. Expulsión*, III, 2, Capricornio: «[...] el destino ha establecido la alternancia vicisitudinal de las tinieblas y de la luz».

APOLO *(Apolline, Apollo)*
Término con el que Bruno designa en *Los heroicos furores* la divinidad (o el primer PRINCIPIO y CAUSA) absoluta o separada, inaccesible al sujeto humano y acerca de la cual sólo cabe el silencio (teología negativa).

> [...] dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, de manera que si él no es la naturaleza misma, es sin duda la naturaleza de la naturaleza y es el alma del alma del mundo, si no es el alma misma. (*Expulsión*, III, 2, Capricornio.)

Esta naturaleza (infinita y homogénea, reflejo y expresión necesaria de Apolo, el cual actualiza en ella toda su infinita potencia) es DIANA:

> Ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que está en la opacidad de la materia. (*Furores*, II, 2.)

ASNO, ASINIDAD *(asino, asinità)*
Símbolo de la ignorancia, por lo común acompañada de presunción de sabiduría y de ociosidad y pereza que renuncia a la acción propia esperando la acción de Dios en nosotros. Bruno critica en la *Cábala*, a través del elogio irónico, su manifestación histórica en el escepticismo y en la religión cristiana.

> [...] la pura bondad, regia sinceridad y magnífica majestad de la santa ignorancia, docta resignación y divina asinidad. [...] Mirad, pues, cómo el pueblo redimido, estimado, deseado, gobernado, enderezado, amonestado, corregido, liberado y finalmente predestinado, aparece significado por el asno. (*Cábala*, Declamación.)

El asno representa también la sumisión al principio de autoridad (de la FILOSOFÍA VULGAR o de la autoridad teológica) a través del sentido pasivo del oído: «nuestros divinos asnos, privados del conocimiento y afecto propios, vienen a entender tal como se les sopla en el oído por las revelaciones de los dioses o de sus vicarios y en consecuencia no se gobiernan según otra ley que la de aquellos mismos» (*Cábala*, I). *Cf.* también PEDANTERÍA.

ÁTOMOS *(atomi)*
Bruno concede una composición atómica al elemento tierra, al que denomina «árida» (tierra seca) cuando está separado del agua, que es la sustancia coagulante que une los átomos de tierra en compuestos:

> [...] el agua es lo que produce el espesor en las partes de la tierra, la cual se disuelve por la acción del calor [...] y cuanto más espesa y pesada es, tanta más participación de agua tiene [...] de forma que la tierra seca completamente separada del agua no es otra cosa que errantes y dispersos átomos. (*Infinito*, III.)

Por el contrario, el aire o ÉTER es una sustancia continua que llena y penetra inmediatamente el espacio INFINITO O VACÍO.

BAGATELAS *(bagattelle)*
Denominación irónica y despectiva de los milagros de Cristo y de los misterios de la religión cristiana. *Cf. Cena*, II, nota 74, a propósito de la Eucaristía y el cuerpo místico de Cristo; *Expulsión*, III, 3 (Orión). Bruno usa también los sinónimos «gentilezas», «galanterías», «habilidades».

BESTIA TRIUNFANTE *(bestia trionfante)*
Los vicios que imperan en el sujeto humano o colectivo (en este último caso indicando una época de «tinieblas» en la rueda vicisitudinal del tiempo; *cf.* ALTERNANCIA VICISITUDINAL), tenidos por virtudes y por ello indicativos de una subversión de valores. Su expulsión (objeto del diálogo *Expulsión de la bestia triunfante*) marca el momento en que, como consecuencia de la recuperación de la verdad acerca de la naturaleza y de su relación con Dios, tiene lugar la reforma moral, política y religiosa que pone fin al período de «tinieblas»:

> [...] la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen conculcar la parte divina; se purifica el ánimo de errores y

se le adorna con virtudes, por amor de la belleza que se ve en la bondad y justicia natural, por deseo del placer que deriva de los frutos de ésta y por odio y temor a la fealdad y displacer contrarios». Para Bruno la bestia triunfante coincide en gran medida con el cristianismo mismo. (*Expulsión*, epístola explicativa.)

CAUSA *(causa)*
Con independencia de Dios en sí mismo como primer PRINCIPIO y primera CAUSA, que es incognoscible (*cf. Causa*, II), en la naturaleza «[...] causa [es] lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto, como es el caso del eficiente y del fin al que se ordena la cosa producida» (*Causa*, II). No obstante, el resultado de la especulación bruniana es que la CAUSA EFICIENTE (el intelecto universal como facultad primera del ALMA del mundo o FORMA) y la CAUSA FINAL son inmanentes al universo infinito.

CAUSA EFICIENTE *(causa efficiente)*
«[...] el eficiente físico universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es su forma universal» (*Causa*, II). Hay que tener presente que, como el alma universal es coextensa a la MATERIA, el intelecto universal o la causa eficiente del universo (Dios en su operación) es íntimo a la naturaleza infinita, un «[...] artista interior que forma la materia y la configura desde dentro», operando «todo entero en la totalidad de la materia» (*Causa*, II).

CAUSA FINAL *(causa finale)*
La causa final del universo no es trascendente o exterior, sino su propia perfección, que se identifica con la infinitud extensiva (espacial y temporal) e intensiva, esto es:

> [...] que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en el cual fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia. (*Causa*, II.)

CONTEMPLACIÓN *(contemplazione)*
Término que traduce el latín *contemplatio*, que a su vez expresa el griego *theoría*. Designa el conocimiento intelectual, propio de la minoría de hombres superiores, que alcanza la filosofía verdadera, en sus componentes tanto teóricos como prácticos.

> [...] por amor a la verdadera sabiduría y afán de la verdadera contemplación me fatigo, me aflijo y me atormento. [...] Gracias a esta contemplación sucederá, si estamos atentos a ella, que ningún extraño accidente nos descompondrá por dolor o temor y ninguna fortuna nos elevará por placer y esperanza, con lo cual tendremos la verdadera vía a la verdadera moralidad». (*Infinito*, epístola proemial.) *Cf.* INFIERNO.

CONTRARIOS *(contrarii)*
La naturaleza, en su estructura física y metafísica, consta de contrarios, los cuales coinciden indiferenciados en la unidad infinita (*cf.* uno). A escala cosmológica son contrarios el calor y el frío, primeros principios activos que se manifiestan respectivamente en los SOLES y en las TIERRAS o planetas, los cuales forman un sistema armónico con intercambio recíproco de sustancia nutricia.

> [...] los contrarios no deben estar a la máxima distancia, sino tan lejos entre sí que el uno pueda actuar sobre el otro y pueda padecer la acción del otro, tal y como vemos que está dispuesto el sol próximo a nosotros con respecto a sus tierras que le están alrededor, ya que el orden de la naturaleza comporta esto: que un contrario subsiste, vive y se nutre del otro. (*Infinito*, v.)

A escala metafísica, contrarios son los PRINCIPIOS sustanciales de la MATERIA y la FORMA, así como la POTENCIA y el acto, que coinciden en la unidad infinita.

DIANA *(Diana)*
Divinidad mitológica con la que Bruno designa la naturaleza o UNIVERSO INFINITO homogéneo, expresión necesaria y total de la divinidad absoluta (APOLO, también a veces Anfitrite).

> [Acteón] ve la Anfitrite, fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la Mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si no la ve en su esencia, en su absoluta luz, la contempla en su progenitura, que se le asemeja y es su imagen; porque de la mónada que es la divinidad procede esta otra mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo, donde se contempla y refleja como el Sol en la Luna, mediante la cual nos ilumina, permaneciendo él en el hemisferio de las sustancias intelectuales. Tal es Diana, ese uno que es el ente mismo, ese ente que es la misma verdad, esa verdad que es la naturaleza compren-

> sible, en la que influye el Sol y el resplandor de la naturaleza superior, según que la unidad se distingue en generada y generante, o productora y producida. (*Furores*, II, 2.)

Diana designa también con frecuencia, especialmente en *Furores*, a Isabel I, reina de Inglaterra, de acuerdo con la hagiografía real inglesa de la época, que daba ese apelativo a la reina «virgen». *Cf. Furores*, soneto «A las más virtuosas y gentiles damas», antepuesto a la primera parte de esa obra y muy especialmente las «ninfas del Támesis» en *Furores*, II, 5, con su explicación en el «Argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]»:

> Allí están las ninfas, es decir, las bienaventuradas y divinas inteligencias, las cuales asisten y sirven a la inteligencia primera, que viene a ser cual Diana entre las ninfas de los desiertos. Sólo ella entre todas las demás tiene por su triple virtud poder para abrir todo sello, para desatar todo nudo, para descubrir todo secreto y liberar cualquier cosa encerrada. Ella, con su sola presencia y gémino esplendor de bien y verdad, de bondad y belleza, sacia las voluntades y los intelectos todos, rociándolos con las aguas salutíferas de purificación.

ÉTER *(etere)*
Frente a la concepción aristotélica, según la cual el éter es el quinto elemento, propio del cielo, mientras que los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego) son propios del mundo sublunar, Bruno concibe el éter como la sustancia continua (no compuesta de ÁTOMOS, a diferencia de la tierra) que llena inmediatamente el espacio (denominado por eso también ««región etérea») y que es «aire puro» (frente al aire mezclado con partículas de agua y tierra que es interno a los mundos o astros).

> [...] hay una región etérea inmensa [...] en la cual se mueve, vive y vegeta el todo. Es el éter que contiene y penetra todas las cosas, el cual en la medida en que se encuentra dentro de la composición (quiero decir, en la medida en que forma parte del compuesto) es llamado comúnmente «aire», como por ejemplo este aire vaporoso en torno a las aguas y dentro del continente terrestre, encerrado entre los altísimos montes, capaz de producir densas nubes y tempestuosos austros y aquilones. En la medida luego en que es puro y no forma parte de compuesto, sino que es el lugar y receptáculo por donde el compuesto se mueve y corre, se llama propiamente «éter». *(Infinito*, V.)

FILOSOFÍA VULGAR *(volgar filosofia)*
Para Bruno una contradicción *in terminis*, puesto que la filosofía como actividad intelectual no puede ser nunca ejercicio del VULGO o de la mayoría de la humanidad, sino tan sólo de las personalidades heroicas que se elevan mediante las «alas» del alma, esto es, el intelecto y la voluntad. *Cf. Furores*, II, 2: «[...] el sursuncorda no es a todos entonado, sino únicamente a aquellos que están dotados de alas». La filosofía vulgar es, por tanto, una seudofilosofía, una filosofía falsa, basada en la fe y la costumbre (en el principio de autoridad) tras la que se expresa una subversión de valores y la usurpación de la verdad por parte de la falsedad. La expresión designa en Bruno fundamentalmente al aristotelismo en tanto que seudofilosofía fundada en la experiencia inmediata del sentido. Su opuesto, la filosofía verdadera, designa básicamente la filosofía «nolana» de Bruno mismo: «Ésta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre» (*Infinito*, epístola proemial). Para una contraposición de ambas filosofías, *cf. Infinito*, V, inicio.

FORMA *(forma)*
Principio formal del universo coextensivo a la MATERIA. Coincide con la CAUSA EFICIENTE (el intelecto universal), puesto que éste es interior al ALMA universal, la cual a su vez es la forma: «el alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de aquello que en él se contiene» (*Causa*, II). Principio eterno, como la materia, la forma o alma es universal también en el sentido de «única», y las formas o almas particulares son «accidentes» y «modos» transitorios del alma universal, sometidas a la MUTACIÓN INCESANTE (*cf.* METAMORFOSIS, TRANSMIGRACIÓN) por la cual se realiza la CAUSA FINAL del universo.

FUROR HEROICO *(furore eroico)*
El término «furor» procede de Platón (*Banquete*, y especialmente *Fedro*) y designa la «locura amorosa» de procedencia divina. Bruno lo asume a partir de Marsilio Ficino, que había traducido el término griego *manía* con el latino *furor* y había desarrollado la teoría platónica en sus comentarios (tan influyentes en la cultura del Renacimiento) a esos dos diálogos platónicos. Como en Ficino, el furor divino se distingue en Bruno del «furor bestial» dirigido a los cuerpos por medio de las pasiones desordenadas. Aunque el furor divino recoge inicialmente la posesión y el rapto por la divinidad de aquellos sujetos

ignorantes que son convertidos en «vaso de elección» o meros instrumentos de la acción divina, sin acción propia por su parte, el término designa propiamente el impulso (a la vez amoroso y heroico) de aquellos sujetos que hacen objeto de su amor no un individuo finito, sino la divinidad infinita, a la cual tratan de acceder y «cazar» a través del conocimiento de su manifestación en la naturaleza infinita (*cf.* DIANA y *Furores*, I, 3, inicio). El sujeto de este amor (el «furioso») es propiamente el filósofo («el que ama a la Sabiduría»; por eso Bruno se designa mediante ese apelativo en *Furores*) y aparece personificado en la figura mitológica de Acteón, el cazador destinado a metamorfosearse en ciervo ante la vista de la divinidad (DIANA): «Vio, y el gran cazador mudose en caza» (*Furores*, I, 4, inicio; II, 2).

INFIERNO *(inferno)*

Al igual que el Paraíso, el Infierno para Bruno no es un estadio escatológico definitivo en el que los réprobos o condenados recibirán eterno castigo, sino una situación en la que se encuentra el sujeto humano en el seno de la naturaleza o UNIVERSO INFINITO homogéneo o indiferente en el espacio y en el tiempo. Bruno lleva a cabo por tanto una transposición inmanentista del paraíso y del infierno, donde el paraíso coincide con la unión con Dios a través de la CONTEMPLACIÓN de la naturaleza infinita, su unidad sustancial y su carácter de expresión necesaria de la divinidad (DIANA del APOLO incognoscible), mientras que el infierno coincide con el estado de ignorancia y vicio y el consiguiente miedo a la MUERTE que sigue al desconocimiento de la verdadera estructura ontológica del universo.

> [...] el vano Temor, Cobardía y Desesperación váyanse abajo junto con la Liebre a causar el verdadero infierno y Orco de las penas a los ánimos estúpidos e ignorantes. No habrá allí lugar tan oculto en el que no entre esta falsa Sospecha y el ciego Espanto ante la muerte, abriéndose la puerta de toda apartada estancia mediante los falsos pensamientos que la necia Fe y ciega Credulidad engendra, alimenta y cría. Pero que no se acerque (excepto en un esfuerzo vano) allí donde el inexpugnable muro de la verdadera contemplación filosófica circunda, donde la tranquilidad de la vida está fortificada y situada en lo alto, donde está abierta la verdad, donde es clara la necesidad de la eternidad de toda sustancia, donde no se debe temer de otra cosa que de ser despojado de la humana perfección y justicia, que consiste en la conformidad con la naturaleza superior y no errante.» (*Expulsión*, III, 3, Liebre.)

Sin embargo, en tanto que estados del modo finito en la naturaleza infinita, paraíso e infierno no son estados permanentes, sino situaciones entre las que el alma —a lo largo de sucesivas contracciones finitas— va circulando en la rueda eterna de la metamorfosis.

INFINITO *(infinito)*

Es el concepto fundamental de la filosofía bruniana. Bruno coincide con Aristóteles en que la solución a la cuestión de la finitud o infinitud del universo es el problema fundamental de la filosofía, del que depende todo lo demás. *Cf. Infinito*, II: «[...] tanto la una como la otra parte de la contradicción son de tanto alcance que constituyen el principio de dos formas de filosofar muy diferentes». Si Aristóteles ha pervertido la filosofía al afirmar la necesaria finitud del universo, Bruno cree restaurar la verdad al afirmar su necesaria infinitud, a partir de: *a*) la extracción de todas las consecuencias que se siguen de la tesis copernicana del movimiento de la TIERRA; *b*) la concepción del espacio o VACÍO como infinito contenedor homogéneo o indiferente, que puede contener y contiene infinitos MUNDOS similares al contenido en esta porción del espacio donde reside nuestro mundo, la cual es completamente indiferente del resto del espacio infinito, y *c*) la infinita POTENCIA y bondad del PRINCIPIO divino que produce necesariamente una operación infinita (el universo) que es la explicación de lo que ella misma implica o complica (*cf. Expulsión*, I, 3: «La unidad es un infinito implícito y el infinito es la unidad explícita»). El resultado de esta operación divina es el universo infinito, que constituye el todo uno y en el cual

> [...] no hay centro ni circunferencia, sino que [...] por doquier está el centro y en cualquier punto se puede encontrar parte de alguna circunferencia con respecto a algún otro medio o centro. (*Infinito*, V.)

LEY *(legge)*

Además del sentido habitual (jurídico), el término designa con frecuencia la religión entendida como conjunto de normas por cuya obediencia se constituye una comunidad política, de acuerdo con la concepción de la filosofía islámica y el lenguaje filosófico del Medievo latino por ella condicionado. *Cf. Cena*, I: «[...] oímos censurar las leyes, los ritos, la fe y las costumbres de nuestros adversarios»; *Cena*, IV: «[...] dar al conjunto del vulgo la ley y forma de vida». En general, la ley es hija de la Sabiduría y tiene «por finalidad la convivencia humana»:

> [...] tanto si viene del cielo como si sale de la tierra, no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no aporta utilidad y ventaja, que no conduce al fin óptimo y no podemos comprender un fin mayor que el de enderezar los ánimos y reformar los ingenios de tal manera que produzcan frutos útiles y necesarios para la convivencia humana. (*Expulsión*, II, I, Boötes.)

A partir de aquí se desarrolla la crítica de la Reforma protestante, basada en la justicia de la sola fe y en el nulo valor meritorio de las obras.

MATERIA *(materia)*
PRINCIPIO sustancial que, junto con la FORMA O ALMA, constituye la sustancia. Materia y forma son coextensos y no se dan separadamente el uno del otro. A veces Bruno, en un uso laxo, los denomina sustancias, pero en rigor la sustancia es una y coincide con el UNIVERSO INFINITO y UNO. La filosofía bruniana se caracteriza por una reivindicación entusiasta de la materia, que tiene lugar fundamentalmente en *Causa*, III y IV. En esta reivindicación Bruno se asocia con pensadores como Avicebrón y David de Dinant, entre otros, corrigiendo no obstante su concepción exagerada (que él dice haber compartido durante un tiempo) de que «la materia sola es la sustancia de las cosas, e incluso que es la naturaleza divina, [y que] las formas no son otra cosa que ciertas disposiciones accidentales de la materia» (*Causa*, III). La posición madura de Bruno es que materia y forma son, con el mismo rango, principios sustanciales que coinciden en la sustancia una e infinita. Si para Avicebrón «la materia es Dios que está en todas las cosas» (*Causa*, III), para Bruno «Dios en las cosas» (*Expulsión*, III, 2, Capricornio) es la naturaleza como unidad indisociable de materia y forma. La materia es: *a*) sustrato de las formas, que se van sucediendo unas a otras por la acción del eficiente universal interno a la materia, el cual las extrae o saca de su seno, y *b*) potencia pasiva infinita, que «[...] responde tan exactamente a la potencia activa [la potencia infinita del eficiente] que la una no existe sin la otra en modo alguno» (*Causa*, III).

METAMORFOSIS *(metamorfosis)*
Estrechamente vinculada con ALTERNANCIA VICISITUDINAL, MUTACIÓN, TRANSMIGRACIÓN, la metamorfosis indica la incesante sucesión de los modos finitos sobre «la superficie de la MATERIA» con la perma-

nencia inalterable de la SUSTANCIA única y de los dos principios que la constituyen (la materia y la FORMA O ALMA). Mediante la metamorfosis se realiza la CAUSA FINAL del UNIVERSO: la actualización de todas las formas en todas las partes de la materia en la medida de lo posible. *Furores* presenta la metamorfosis como sometida a una «rueda» por la que lo superior y divino se convierte a lo inferior y lo inferior regresa a lo superior y divino:

> [...] esta conversión y vicisitud se halla figurada en la rueda de las metamorfosis, donde el hombre se encuentra en la sede más eminente, yace en lo más bajo una bestia, desciende por la izquierda un ser mitad hombre y mitad bestia, y asciende otro, mitad bestia, mitad hombre, por la derecha. Muéstrase esta conversión allí donde Júpiter —según la diversidad de afectos y modos de afectos que hacia las cosas inferiores experimenta— se reviste de diversas figuras, transformándose en bestias; del mismo modo los otros dioses transmigran a formas bajas y ajenas. Y por el contrario retoman la propia y divina forma en virtud del sentimiento de la propia nobleza; así también el furioso heroico, elevándose por la especie concebida de la divina belleza y bondad, con las alas del intelecto y la voluntad intelectiva se alza hacia la divinidad abandonando la forma de sujeto más bajo. De ahí que dijera: «De sujeto vil en dios yo me convierto. En dios me transformo de cosa inferior». (*Furores*, I, 3.)

Paraíso e INFIERNO no son, por tanto, estados transmundanos, cosa imposible en el UNIVERSO INFINITO, sino que coinciden con el estado superior e inferior de la rueda de la metamorfosis, cuyo movimiento incesante hace que tampoco sean estados permanentes. De esta forma, la penetración intelectual de la ALTERNANCIA VICISITUDINAL *(vicissitudine)* en el seno de la unidad de la SUSTANCIA divina infinita constituye el acceso al paraíso, la beatitud o felicidad, como muestra el canto de los ciegos que han recobrado la visión en la conclusión de *Furores* (II, 5 y su «Argumento y alegoría» al final de la epístola preliminar).

MUERTE *(morte)*
Para Bruno es simplemente disolución de las cosas compuestas: «[...] la muerte no es más que el divorcio de las partes unidas en el compuesto» (*Expulsión*, epístola explicativa). Como tal, no afecta a la SUSTANCIA, ni a los PRINCIPIOS material y formal, sino a sus accidentes o modos particulares, los cuales mutan en el seno de la sustancia infinita cuyo ser es constante e idéntico: «ninguna mutación busca otro

ser, sino otro modo de ser» (*Causa*, v). Por eso no tiene sentido, para la filosofía verdadera, el miedo a la muerte. Así, «Pitágoras [...] no teme a la muerte, sino que espera la mutación» (*Causa*, v).

MUNDO *(mondo)*
Este término es usado por Bruno con tres acepciones diferentes: *a*) algunas veces en el sentido tradicional de UNIVERSO (*cf. Cena*, III: «[...] el Nolano, que pretende que el mundo es infinito»); *b*) en el sentido de sistema planetario (en las obras latinas posteriores *synodus ex mundis*), formado por una estrella central y un cortejo de planetas y cometas girando a su alrededor, y *c)* fundamentalmente en el sentido propio de Bruno de astro o cuerpo celeste (*cf. Cena*, IV: «[...] los otros mundos llamados astros»), que para Bruno tiene el rango de divinidad (*cf.* numen).

MUTACIÓN *(mutazione)*
Proceso incesante de cambio y transformación al que están sometidas todas las partes e individuos particulares del universo infinito (el cual en sí mismo, como sustancia una e infinita, es inmóvil, carece de mutación). La mutación procede por lo general como ALTERNANCIA VICISITUDINAL entre los CONTRARIOS, y su CAUSA (FINAL) es la perfección de la naturaleza, tanto en el mantenimiento y conservación de los individuos (por ejemplo en el caso de los astros o MUNDOS; *cf.* a propósito de la Tierra *Cena*, v) como en la manifiestación sucesiva de todas las formas, en la medida de lo posible, en las partes de la MATERIA (*cf.* CAUSA FINAL).

NUMEN *(nume)*
Del latín *numen* («divinidad»). Término aplicado sistemáticamente a los astros o MUNDOS (incluida la Tierra), a veces denominados también «dioses segundos» en tanto que expresión de la divinidad absoluta que a través de ellos (como en general de la naturaleza infinita) se manifiesta, resultando así cognoscible. Con esta divinidad de los astros o MUNDOS se conecta su estatuto de permanencia eterna en el tiempo (como por lo demás vale para el UNIVERSO), aunque ellos sean disolubles. Bruno aplica a los MUNDOS el *dictum* platónico (*Timeo*, 45) de «sois disolubles mas no os disolveréis».

OCIO *(ozio)*
La filosofía de Bruno es una filosofía de la acción y del esfuerzo. Por eso el ocio, en principio, es valorado negativamente, y con el ocio el

fenómeno de la PEDANTERÍA, de la ASINIDAD y la Reforma protestante, que Bruno valora negativamente por creer que disuade del esfuerzo de la acción en virtud de la «necia fantasía» de la justicia de la fe y de la predestinación. Ello no impide, sin embargo, que en virtud de la armonía de los CONTRARIOS y de su necesidad recíproca, el ocio tenga un valor, un sentido y sea necesario (en virtud de la alternancia vicisitudinal entre los contrarios) en alternancia con el esfuerzo:

> Así pues, jamás ocurra que tú, Ocio, puedas ser verdaderamente grato, si no cuando sucedas a dignas ocupaciones. Quiero que el ocio vil e inerte sea el mayor trabajo que pueda tener un ánimo generoso, a no ser que se le presente tras una actividad y un esfuerzo loables. (*Expulsión*, III, 1.)

PEDANTERÍA *(pedanteria, pedantaria)*
Concepto derivado de la figura del pedante, personaje de la comedia italiana del siglo XVI elevado por Bruno a arquetipo de la decadencia cultural. El pedante designa a un profesor de lenguas clásicas y cultor de las disciplinas humanísticas que se arroga una autoridad en filosofía por el mero conocimiento de las lenguas, en virtud de la reducción del pensamiento especulativo a lenguaje. Por eso testimonia la desaparición histórica de la filosofía (como saber intelectual) sustituida por una FILOSOFÍA VULGAR basada en la percepción sensible y en la atención preferente a las cuestiones gramaticales (formales), sobre la base del principio de autoridad. Estrechamente asociada a la ASINIDAD y a la SOFÍSTICA, Aristóteles es presentado por Bruno como pedante (*cf. Cábala*, II, 2) y puede haber sido históricamente el corruptor de la filosofía y el iniciador de la subversión de valores que marca el período de tinieblas en el que él es el «filósofo» por antonomasia. La pedantería designa también el universo de la Reforma protestante y sus teólogos y ministros:

> [...] esa holgazana secta de pedantes que sin obrar bien según la ley divina y natural se creen y quieren ser creídos religiosos gratos a los dioses, y dicen que el obrar bien está bien, el obrar mal está mal, pero que no se llega a ser digno y grato a los dioses por el bien que se haga o el mal que no se haga, sino por esperar y creer según su catecismo. (*Expulsión*, I, 3.)

POTENCIA *(potenza)*
Es la capacidad o posibilidad. Puede ser tanto activa (potencia de hacer, propia del principio divino y del intelecto-ALMA, FORMA) como pasiva (potencia de ser hecho, propia de la materia). En ambos casos

es infinita: «[...] así como la potencia activa es infinita, también es infinito por consecuencia necesaria el objeto de esa potencia» (*Infinito*, II). De la necesaria actualización de la potencia, por la coincidencia de potencia y acto en el UNIVERSO, se sigue que el UNIVERSO ES INFINITO. La infinitud de la potencia y su actualización en un efecto infinito se dice tanto en el plano extensivo (infinitud espacial y temporal) como en el plano intensivo (intensidad infinita de la velocidad impresa por el motor divino al universo). En este último caso el movimiento de intensidad infinita coincide con el reposo (movimiento instantáneo); *cf. Infinito*, I, final.

PRINCIPIO *(principio)*
Independientemente de Dios en sí mismo como primer principio y primera CAUSA, que es incognoscible (*cf. Causa*, II), en el universo infinito, que es su efecto necesario y a través del cual se le conoce, «[...] principio es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto, como suele decirse de la MATERIA y de la FORMA» (*Causa*, II), que son, pues, los principios constantes y eternos.

SENTIDO REGULADO *(senso regolato)*
A diferencia de la experiencia sensible inmediata, principio de la filosofía vulgar (aristotelismo) y de la falsa imagen del UNIVERSO, en tanto que establece la centralidad e inmovilidad de la Tierra, el sentido regulado —término técnico que Bruno usa con frecuencia en los diálogos cosmológicos— designa la experiencia del sentido rectificada por la razón y dando por consiguiente origen a una experiencia verdadera. *Cf. Infinito*, I: «[...] debe de haber un procedimiento a la hora de pedir testimonio al sentido y no hemos de darle lugar más que en las cosas sensibles y eso no sin reservas si no entra a juzgar unido a la razón».

SILENOS *(sileni)*
Concepto que —a partir de la figura exteriormente grotesca del Sileno, personaje del cortejo de Dionisos, y a partir del *Banquete* platónico y su reformulación por Pico della Mirandola y Erasmo de Rotterdam— designa la falta de correspondencia entre la apariencia exterior de las cosas y su verdadera realidad interior. Siguiendo a Erasmo, Bruno distingue entre los silenos auténticos (apariencia despreciable, interior esencial divino) y los silenos invertidos. En la mis-

ma línea, la denominación de silenos se aplica a aquellas obras, como los mismos diálogos brunianos, que esconden su verdadero contenido tras la corteza de la letra.

> [...] dejaremos que la multitud se ría, bromee, se burle y se recree con la superficie de estos mímicos, cómicos e histriónicos Silenos, bajo los cuales está escondido, cubierto y seguro, el tesoro de la bondad y de la verdad, igual que por el contrario hay más que muchos que bajo el ceño severo, el semblante sumiso, la prolija barba y toga magistral y grave, encierran expresamente, con daño universal, la ignorancia no menos vil que arrogante y la maldad no menos perniciosa que ostentosa. (*Expulsión*, epístola explicativa.)

SOLES *(soli)*
El copernicanismo de Bruno se caracteriza, a diferencia del propio Copérnico y de Kepler, por considerar que las estrellas son soles y, como nuestro Sol (en virtud de la homogeneidad del universo infinito), centro de sistemas planetarios. Los soles están compuestos de los cuatro elementos, pero con predominio del fuego; brillan por sí mismos, mientras que las TIERRAS o planetas reflejan la luz del sol desde la superficie de los océanos o mares. *Cf. Infinito*, III: «[...] siendo el universo infinito, es preciso a fin de cuentas que haya muchos soles, porque es imposible que el calor y la luz de uno solo pueda difundirse por toda la inmensidad».

SUSTANCIA *(sostanza)*
La sustancia es una y se identifica o coincide con el UNIVERSO INFINITO y UNO. A veces Bruno designa a la MATERIA y a la FORMA (principios sustanciales) como sustancias, pero en rigor son PRINCIPIOS que coinciden indiferentemente en la sustancia una. Esta concepción nítidamente monista se enfrenta a la concepción aristotélica (la sustancia es el individuo particular compuesto de materia y forma, por lo que la sustancia se genera y se corrompe), en la que Bruno ve, junto con la concepción finita y jerárquica del universo, la raíz de la corrupción de la filosofía y del triunfo de una FILOSOFÍA VULGAR que abre la vía al miedo a la MUERTE (*Causa*, II; *Expulsión*, III, 3, Liebre) y con él al triunfo de la religión de Cristo, salvador que concede la vida eterna a los que creen en él. Los sujetos particulares «no son otra cosa que un aspecto diferente de una idéntica sustancia» (*Causa*, V), accidentes o modos de la sustancia única, los cuales tienen todo el ser, pero contraído a un modo particular; *Cf. Causa*, V.

TIERRAS *(terra)*
Astros o cuerpos celestes que, como nuestra Tierra, están formados por los cuatro elementos, con predominio del agua y la tierra. Existen en número infinito en la forma de planetas y cometas que giran alrededor de sus estrellas o SOLES centrales formando sistemas planetarios (expresión que Bruno no emplea, prefiriendo en cambio, en las obras latinas, *synodus ex mundis*, o sea, asamblea de astros). Tierras y soles son CONTRARIOS en concordia por el intercambio de sustancias existente entre ellos, el cual mantiene el sistema estable; *cf. Cena*, IV: «[...] se mantienen en concordia de forma que aun siendo contrarios el uno vive, se alimenta y vegeta por el otro». Las tierras son cuerpos opacos que reflejan la luz de su estrella o sol.

TRANSMIGRACIÓN *(transanigrazione)*
Término sinónimo de metempsicosis y metensomatosis. Designa la perpetua MUTACIÓN en el seno de la naturaleza infinita, por la cual el PRINCIPIO FORMAL universal (el ALMA) se contrae por su unión con compuestos corporales particulares a almas particulares, que son accidentes finitos del alma universal inmortal. Bruno acoge la concepción pitagórica de la metempsicosis como mito moral destinado a la edificación moral de la multitud:

> [...] en virtud de la alta justicia que preside a todas las cosas, por sus afectos desordenados es condenado y envilecido en el mismo o en otro cuerpo y no debe esperar gobierno y administración de una morada mejor si se ha comportado mal en el gobierno de otra. Así pues, por haber llevado allí una vida por ejemplo equina o porcina, quedará dispuesto por la justicia del hado (según han sostenido muchos filósofos excelentísimos; y yo pienso que si no creído, por lo menos merece ser tenido en cuenta) que le sea tejida a su alrededor una cárcel apropiada para ese delito o crimen, órganos e instrumentos adecuados para tal operario o artífice. Y de esta manera, discurriendo siempre una y otra vez por el destino de la mutación, incurrirá eternamente en clases de vida y de fortuna sucesivamente peores o mejores, según se haya comportado mejor o peor en la condición y suerte inmediatamente anterior. (*Expulsión*, epístola explicativa.)

De esta manera la concepción escatológica cristiana de un «juicio universal» se disuelve en el funcionamiento ordinario de la naturaleza homogénea : «[...] el juicio universal, por medio del cual cada uno

será premiado y castigado en el mundo según la medida de sus méritos y delitos» (*Expulsión*, I, 3). No obstante, hay que tener presente que el alma individual finita no persevera como tal en otros cuerpos, sino que desaparece en el alma universal, que pasa a adoptar otras individuaciones:

> [...] ¿por qué estamos tan ociosos y dormimos vivos, si tanto y tanto tiempo debemos estar ociosos y dormir en la muerte?, puesto que aunque esperemos otra vida u otro modo de ser nosotros, no será como la que tenemos ahora, porque ésta pasa para siempre sin esperar retorno alguno jamás. (*Expulsión*, II, 3.)

Así, la perspectiva de la transmigración se convierte para Bruno en una exhortación a la actividad y al esfuerzo.

UNIVERSO *(universo)*
La totalidad de lo que existe. Es INFINITO en el espacio y en el tiempo y además sustancialmente uno, y los individuos particulares que lo componen son modos o accidentes. Es infinito porque es efecto necesario y total de la infinita potencia divina que lo produce. En tanto que infinito puede ser concebido como una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su periferia en ningún sitio, por lo que las determinaciones de centro y periferia son puramente relativas al espectador. Es inmóvil («el universo es uno, infinito, inmóvil», *Causa*, V) porque el infinito «no tiene nada fuera de sí a donde trasladarse, ya que es el todo» y porque «es todo lo que puede ser» (*Causa*, V), si bien (en tanto que todo uno en el que los CONTRARIOS coinciden) su reposo o inmovilidad coincide con un movimiento intensivo infinito impreso por la divinidad como PRINCIPIO infinito que «[...] en un solo instante mueve y ha movido, por lo que según ello el cuerpo móvil no es menos estabilísimo que movilísimo» (*Infinito*, I). Su estructura es homogénea en el espacio (contra la concepción jerárquica de la tradición platónica y aristotélica) y en el tiempo (contra la concepción escatológica cristiana) y consiste en una infinita reiteración de sistemas solares o planetarios.

UNO *(uno)*
Característica fundamental del universo o la SUSTANCIA: UNO, INFINITO, inmóvil, sin partes. En el universo uno los CONTRARIOS coinciden indiferentemente: «[...] es forma de tal manera que no es forma; es

materia de tal manera que no es materia; es alma de tal manera que no es alma, porque es el todo indiferentemente y por eso es uno, el universo es uno» (*Causa*, v). Como unidad total de POTENCIA y acto es todo lo que puede ser (como la unidad absoluta —Dios— que lo produce necesariamente), por lo cual no hay en él MUTACIÓN, ya que ésta se da en los modos o particulares:

> [...] ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. (*Causa*, v.)

Asimismo en el uno y con respecto a él los modos son indiferentes y equivalentes, por lo cual queda abolida toda preeminencia del hombre con respecto al resto de la naturaleza:

> No te acercas más a la proporción, semejanza, unión e identidad con el infinito, siendo hombre que siendo hormiga, siendo una estrella más que siendo un hombre, porque a ese ser no te acercas más siendo sol o luna que siendo un hombre o una hormiga, y por eso en el infinito estas cosas son indiferentes. (*Causa*, v.)

El conocimiento intelectual de la unidad del universo «es el objetivo y fin de todas las filosofías y contemplaciones naturales» (*Causa*, IV); es más: «Los filósofos que han descubierto esta unidad han descubierto también a su amiga Sabiduría. La sabiduría, la verdad, la unidad, son absolutamente la misma cosa» (*Causa*, v).

VACÍO *(vuoto)*
Término usado por Bruno en dos sentidos. *a*) Como sinónimo de «nada», es decir, de ausencia de MATERIA y de cuerpos; es el sentido aristotélico, y como Aristóteles, Bruno excluye que pueda darse en la naturaleza, que está siempre «llena», puesto que el vacío en este sentido es incompatible con la infinita bondad, potencia y operación divina: «la omnipotencia se vería censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito» (*Infinito*, I). *b*) Como sinónimo de «espacio» («inane», «región etérea», «firmamento», «cielo»). En este caso Bruno afirma decididamente su existencia en tanto que receptáculo infinito y homogéneo («indiferente») del UNIVERSO INFINITO. *Cf. Infi-*

nito, I: «[...] está bien que este espacio que es igual a la dimensión del mundo (y al cual quiero llamar vacío [...]) esté lleno de la manera como lo está». En este último sentido, el espacio se llama vacío cuando los sentidos no perciben el cuerpo que lo llena:

> Nosotros no afirmamos un vacío como aquello que es sencillamente nada, sino en el sentido de que todo aquello que no es cuerpo que ante los sentidos ofrezca resistencia suele ser llamado, si tiene dimensiones, vacío, puesto que por lo general los sentidos no toman noticia de la existencia de un cuerpo más que por la propiedad de ofrecer resistencia. (*Infinito*, II.)

VULGO *(volgo)*
La mayor parte de la humanidad (por oposición al filósofo o sabio), cuyo nivel de conocimiento es la sensación y la imaginación, sin elevarse al discurso racional y a la contemplación intelectual. Por ello la virtud moral le adviene heterónomamente, por la obediencia a la LEY (normas religiosas) dada por el legislador. *Cf. Cena*, IV: «[...] el vulgo y la estúpida multitud, de la que lo único que se requiere es el comportamiento».

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Obras italianas

Opere complete. Oeuvres complètes [colección dirigida por Y. Hersant y N. Ordine], París, Les Belles Lettres, 1993-1999. vol. I: [edición de G. Aquilecchia, prefacio y notas de G. Barberi Squarotti, traducción de Y. Hersant]; vol. II: [edición de G. Aquilecchia, introducción de A. Ophir, notas de G. Aquilecchia, traducción de Y. Hersant; 2.ª ed. con una nueva introducción de M. Á. Granada]; vol. III: [edición de G. Aquilecchia, introducción de M. Ciliberto, notas de G. Aquilecchia, traducción de Y. Hersant]; vol. IV: [edición de G. Aquilecchia, introducción de M. Á. Granada, notas de J. Seidengart, traducción de J.-P. Cavaillé]; vol. V: [edición de G. Aquilecchia, introducción de N. Ordine, notas de M. P. Ellero, traducción de J. Balsamo]; vol. VI: [edición de G. Aquilecchia, introducción y notas de N. Badaloni, traducción de T. Dagron]; vol. VII: [edición de G. Aquilecchia, introducción y notas de M. Á. Granada, traducción de P.-H. Michel y Y. Hersant].

Obras latinas

Opera latine conscripta [recensebat F. Fiorentino et al.], Nápoles-Florencia, Morano-Le Monnier, 1879-1891, 3 volúmenes en 8 tomos, reproducción anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1961-1962.

EDICIONES PARCIALES

Cento venti articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos [ed. de E. Canone], Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2007.

Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans – De somnii interpretatione – Mordentius – De Mordentii circino [ed. de G. Aquilecchia], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

Opere magiche [ed. de S. Bassi, E. Scapparone y N. Tirinnanzi], Milán, Adelphi, 2000.

Opere mnemotechniche, 2 vols. [edición bilingüe dirigida por M. Ciliberto, traducción y notas de M. Matteoli, R. Sturlese y N. Tirinanzi], Milán, Adelphi, 2004 y 2009.

Praelectiones geometricae e Ars deformationum [ed. de G. Aquilecchia], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964.

TRADUCCIONES

Cábala del caballo Pegaso [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Candelero [trad. de T. Losada], Madrid, Ellago Ediciones, 2004.

Del infinito: el universo y los mundos [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Expulsión de la bestia triunfante [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1989.

La cena de las cenizas [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Las sombras de las ideas (De umbris idearum) [prólogo de E. Vinatea; traducción de J. Raventós], Madrid, Siruela, 2009.

Los heroicos furores [traducción, introducción y notas de M. R. González Prada], Madrid, Tecnos, 1987.

Mundo, magia, memoria. Selección de textos, [ed. de I. Gómez de Liaño], Taurus, Madrid, 1973 (2.ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 2007).

OBRAS SOBRE GIORDANO BRUNO

AQUILECCHIA, G., *Giordano Bruno*, Turín, Nino Aragno, 2001.

BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna* [trad. de P. Madrigal], Valencia, Pre-Textos, 2008, parte tercera: *Aspectos de un umbral de épocas*.

CANONE, E., *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

———, *Magia dei contrari. Cinque Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 2005.

CILIBERTO, M., *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

———, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma Editori Riuniti, 1986.

DEL PRETE, A., *Bruno, l'infini et les mondes*, París, PUF, 1999.

FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno, 1993.

GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.

———, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005.

INGEGNO, A., *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

———, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattro Venti, 1987.

MICHEL, P.-H., *La cosmologie de Giordano Bruno*, París, Hermann, 1962.

ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno* [trad. de S. Vidal], Madrid, Siruela, 2008.

———, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles, Liguori, 1987.

RICCI, S., *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000.

———, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Florencia, Le Lettere, 1990.

SACERDOTI, G., *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*, Bolonia, Il Mulino, 1990.

———, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Turín, Einaudi, 2002.

SECCHI, P., *«Del mar più che del ciel amante». Bruno e Cusano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

SPAMPANATO, V., *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Mesina, Principato, 1921 (nueva edición con posfacio de N. Ordine, Roma, Gela Editrice, 1988).

TESSICINI, D., *I dintorni dell' infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2007.

VÉDRINE, H., *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, 2.ª ed., París, Vrin, 1999.

YATES, F. A., *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974 (reimpr., Madrid, Siruela, 2007).

____ , *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.

LA CENA DE LAS CENIZAS

DESCRITA EN CINCO DIÁLOGOS, POR CUATRO INTERLOCUTORES CON TRES CONSIDERACIONES, ACERCA DE DOS SUJETOS

Traducción y notas de

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en *G. Bruno, Opere complete. Oeuvres complètes* [colección dirigida por Y. Hersant y N. Ordine], París, Les Belles Lettres, 1993-1999. Las figuras que se reproducen a lo largo del libro son versiones modernizadas de los dibujos de Bruno. Se ha mantenido, sin embargo, el original en aquellos casos en que no presenta problemas de comprensión.

Al único refugio de las Musas: el ilustrísimo
Michel de Castelnau, señor de Mauvissière, Concressault
y de Joinville, Caballero de la Orden del Rey Cristianísimo
y Consejero de su Consejo privado, Capitán
de cincuenta hombres de armas, Gobernador y
Capitán de Saint Dizier y Embajador ante la
serenísima Reina de Inglaterra

El significado general se declara en el proemio.

1584

AL DESCONTENTO

Si el cínico diente te traspasa,
quéjate de ti mismo, bárbaro perro,
que en vano me muestras tu bastón y espada
si no te guardas de causar mi despecho.

Puesto que por camino equivocado viniste a mí directamente,
por eso tu piel desgarro y hago trizas.
Y si después ocurre que mi cuerpo cae a tierra,
tu vituperio resta en diamante escrito.

No vayas desnudo a robar la miel a las abejas.
No muerdas sin saber si es piedra o pan.
No vayas descalzo a sembrar espinas.

No desprecies, mosca, las telarañas.
Si eres ratón no sigas a las ranas.
Huye de los zorros, sangre de gallina.

Y cree al Evangelio,
que dice con buen celo:
en nuestro campo cosecha penitencia
quien en él lanzó semilla de errores.

EPÍSTOLA PROEMIAL

ESCRITA AL ILUSTRÍSIMO Y EXCELENTÍSIMO SEÑOR DE MAUVISSIÈRE,

Caballero de la Orden del Rey y Consejero de su Consejo privado, Capitán de cincuenta hombres de armas, Gobernador general de Saint-Dizier y Embajador de Francia en Inglaterra

Tenéis ante Vos, Señor, no un banquete jupiterino de néctar a modo de majestad; ni un banquete protoplástico para desolación humana; ni tampoco el de Asuero para un misterio; ni el de Lúculo para ostentación de riquezas; ni el de Licaón para un sacrilegio; ni el de Tieste para una tragedia; ni el de Tántalo para un suplicio; ni el de Platón para una filosofía; ni el de Diógenes para una miseria; ni el de las sanguijuelas para una bagatela; ni el de un arcipreste de Pogliano para una sátira bernesca; ni el de un Bonifacio Candelaio para una comedia, sino un banquete tan grande y tan pequeño, tan magistral y tan discipular, tan sacrílego y tan religioso, tan alegre y tan colérico, tan áspero y tan jocoso, tan flaco florentino y tan graso boloñés, tan cínico y tan sardanapalesco, tan frívolo y tan serio, tan grave y tan bufonesco, tan trágico y tan cómico, que estoy seguro que no os faltará ocasión de volveros héroe y humilde, maestro y discípulo, creyente e incrédulo, alegre y triste, saturniano y jovial, ligero y grave, tacaño y liberal, simiesco y consular, sofista con Aristóteles y filósofo con Pitágoras, jocoso con Demócrito y llorón con Heráclito. Quiero decir que, tras oler con los peripatéticos, tras comer con los pitagóricos y beber con los estoicos, todavía podréis llevaros algo a la boca con aquel que mostraba los dientes con una sonrisa tan gentil que su boca le tocaba las orejas. Porque si rompéis los huesos y extraéis la médula encontraréis cosas capaces de volver disoluto a san Colombino, el patriarca de los jesuatos, de hacer callar a cualquier mercado, de desternillar de risa a los monos y de romper el silencio de cualquier cementerio. Me preguntaréis entonces: ¿Qué clase de banquete es ése? Una cena. ¿Qué cena? De las cenizas.

¿Qué quiere decir cena de las cenizas? ¿Acaso se os dio de comer ese plato? ¿Podremos entonces decir en ese caso *cinerem tanquam panem manducabam?*[1] No; se trata de un banquete celebrado tras la puesta del sol, el primer día de Cuaresma, llamado por nuestros sacerdotes *dies cinerum*[2] y a veces día del *memento.*[3] ¿De qué trata este banquete, esta cena? No ya de considerar el ánimo y los méritos del muy noble y bien educado señor Fulke Greville, en cuya honorable estancia tuvo lugar la reunión; tampoco de las honorables costumbres de los educadísimos señores que se hallaban presentes como espectadores y como auditorio. Trata, por el contrario, de un querer ver cuán grande es el poder de la naturaleza al hacer dos fantásticas brujas, dos sueños, dos sombras y dos fiebres cuartanas. Mientras se va desgranando y luego se prueba y mastica su sentido histórico, se traen a colación diferentes topografías, geográficas en algunos casos, racionales y morales en otros, así como especulaciones a veces metafísicas, a veces matemáticas y a veces naturales.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO PRIMERO

En el primer diálogo veréis la presentación de dos individuos junto con la razón de sus nombres si la queréis saber. En segundo lugar se celebra a propósito suyo la escala del número dos. En tercer lugar se señalan las excelentes características de la recuperada y restaurada filosofía. En cuarto lugar se muestra cuán digno de alabanza es Copérnico. En quinto lugar se pone ante vuestros ojos los frutos de la filosofía nolana junto con la diferencia entre éste y los otros modos de filosofar.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO SEGUNDO

En el segundo diálogo veréis en primer lugar el motivo original de la cena; en segundo lugar, una descripción de pasos y de pasajes que será juzgada por todos más poética y alegórica quizá que histórica. En tercer lugar veréis cómo se precipita confusamente en una topografía

[1] «Comía ceniza como pan», Sal 101 (Vulgata), 10.
[2] «día de las cenizas».
[3] «recuerda».

moral en la que, mirando aquí y allá cosa por cosa con los ojos de Linceo, mientras hace su camino y sin pararse demasiado, además de contemplar las grandes máquinas me parece que no hay minucia ni piedrecilla ni guijarro que no os salga al encuentro. Y en ello hace justamente lo que un pintor, al cual no basta con hacer simplemente el retrato de la historia, sino que para llenar el cuadro y conformarse con su arte a la naturaleza, pinta también piedras, montes, árboles, fuentes, ríos, colinas, y os hace ver aquí un palacio real, allí un bosque, allá un trozo de cielo, en aquel ángulo un medio sol naciente y de sitio en sitio un pájaro, un cerdo, un ciervo, un asno, un caballo; mientras basta con hacer ver de éste una cabeza, de aquél un cuerno, del otro la parte trasera, de éste las orejas y de aquel otro nos hace la entera descripción, nos da de cada uno un gesto y una expresión diferente de la de los demás, de tal forma que viene a historiar (ésta es la expresión que utilizan) la figura con mayor satisfacción de la persona que observa y juzga. Leed también aquí de la misma manera y veréis lo que quiero decir. Finalmente se concluye este bendito diálogo con la llegada al lugar de la cena, con la amable acogida de que fue objeto el Nolano y con el ceremonioso sentarse a la mesa.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO TERCERO

El tercer diálogo lo veréis dividido en cinco partes según el número de las proposiciones del doctor Nundinio. La primera de ellas trata de la necesidad de una y otra lengua. La segunda explica la intención de Copérnico, da solución a una duda importantísima acerca de los fenómenos celestes, muestra la vanidad del estudio de perspectivistas y ópticos acerca de la determinación de la magnitud de los cuerpos luminosos y expone a este respecto una doctrina nueva, resuelta y certísima. La tercera muestra la constitución de los cuerpos mundanos y afirma que la mole del universo es infinita y que resulta vano andar buscando el centro o la circunferencia del universo como si se tratara de uno de sus cuerpos particulares. La cuarta afirma que la materia de este mundo nuestro llamado globo terrestre es idéntica a la de esos otros mundos que son los cuerpos de los demás astros y que es de niños haber pensado y pensar de otra manera. Afirma también que esos astros son otros tantos animales intelectuales y que en ellos vegetan y entienden muchos e innumerables individuos simples y compuestos, tantos como vemos vivir y vegetar en el dorso de la Tierra. La quinta,

con motivo de un argumento que finalmente adujo Nundinio, nos muestra la vanidad de dos grandes creencias, por medio de las cuales (y de otras similares) Aristóteles y otros han estado tan ciegos que no vieron que el movimiento de la Tierra era verdadero y necesario y se han visto tan impedidos que no han podido creer que dicho movimiento era posible, admitido lo cual se descubren muchos secretos de la naturaleza ocultos hasta el presente.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO CUARTO

Al comienzo del cuarto diálogo encontraréis el medio con que responder a todos los argumentos e inconvenientes teológicos y con el que mostrar que esta filosofía guarda conformidad con la verdadera teología y merece ser favorecida por las verdaderas religiones. En el resto del diálogo se os presenta un individuo que no sabía ni disputar ni preguntar a propósito, pero que al ser más arrogante y desvergonzado parecía a los más ignorantes que era más docto que el doctor Nundinio. Veréis, sin embargo, que todas las prensas del mundo serían insuficientes para extraer una gota de jugo de lo que dice, para sacar materia con vistas a las preguntas de Smith y las respuestas de Teófilo. Da, sin embargo, motivo para las ostentaciones de Prudencio y las reprensiones de Frulla. Y en verdad que lamento la presencia de esta parte del diálogo.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO QUINTO

El quinto diálogo no se añade (os lo juro) por otro motivo que para no concluir tan estérilmente nuestra cena. Aquí se os demuestra en primer lugar la disposición más apropiada de los cuerpos en la región etérea, señalando que el llamado cielo de las fijas, la octava esfera, no es un cielo, de la misma manera que esos cuerpos luminosos que aparecen tampoco se hallan equidistantes del centro, sino que algunos nos parecen cercanos cuando en realidad están más lejos el uno del otro, tanto en longitud como en latitud, de lo que puedan estar con respecto al Sol y a la Tierra. En segundo lugar, que no hay siete planetas tan sólo porque a siete hayamos comprendido por tales, sino que, por la misma razón, hay innumerables otros que fueron llamados no sin razón por los antiguos y verdaderos filósofos *ethera*, es decir,

corredores, ya que ellos son los cuerpos que realmente se mueven y no las imaginarias esferas. En tercer lugar se muestra que ese movimiento procede necesariamente de un principio interno como de la propia naturaleza y alma, con la cual verdad se destruyen muchos sueños tanto acerca del movimiento activo de la Luna sobre las aguas y otras clases de humores como acerca de otras cosas naturales que parecen recibir el principio de su movimiento de una causa eficiente exterior. En cuarto lugar establece contra las dudas emanadas del estupidísimo argumento de la pesadez y ligereza de los cuerpos y demuestra que todo movimiento natural tiende al circular (ya sea en torno al propio centro o en torno a algún otro centro). En quinto lugar hace ver la necesidad de que esta tierra y los otros cuerpos similares se muevan no con uno, sino con varios movimientos diferentes y que dichos movimientos no deben ser ni más ni menos de cuatro movimientos simples, si bien concurren en un movimiento compuesto. Nos dice también cuáles son esos movimientos en el caso de la Tierra. Finalmente promete añadir en otros diálogos lo que parece faltar para la culminación de esta filosofía. Y concluye con una invocación de Prudencio.

Quedaréis maravillado de la rapidez y suficiencia con que se resuelven problemas de tanta importancia. Por lo demás, si observáis en ocasiones algunos motivos menos graves que parece que deban temer el comparecer ante la severa censura de Catón, no temáis, pues estos Catones serán muy ciegos y locos si no saben descubrir lo que se esconde bajo estos Silenos. Si encontráis agrupados tantos y tan diversos motivos que no parece que estemos ante una sola disciplina, sino que ora parece un diálogo, ora una comedia, ora una tragedia, ora poesía, ora retórica, aquí alaba, ahí vitupera, allí demuestra y enseña y en ese otro sitio contiene física o matemática o moral o lógica, en conclusión: no hay ciencia alguna de la que no encontréis alguna muestra, tened presente además, Señor, que el diálogo es histórico y que mientras se relatan las ocasiones, los movimientos, los pasajes y los encuentros, los gestos, los afectos, los discursos, las proposiciones, las respuestas, los propósitos y despropósitos, sometiendo todo al rigor del juicio de los cuatro interlocutores, no hay nada que no pueda venir a propósito por alguna razón. Tened presente también que no hay ni una sola palabra superflua, ya que en todas partes se puede cosechar algo y desenterrar cosas de no poca importancia y quizás más donde me-

nos lo parece. En cuanto a lo que se presenta en la superficie, los que nos han dado la oportunidad de hacer el diálogo y quizás una sátira y comedia tienen la manera de hacerse más circunspectos cuando aprendan a medir a los hombres con esa vara con que se mide el terciopelo y pesen los ánimos con la balanza de la precisión. Los espectadores o lectores, cuando vean cómo resultan tocados los demás, encontrarán el medio de despabilarse y escarmentar en cabeza ajena. Los que se sientan heridos o golpeados abrirán tal vez los ojos y viendo su pobreza, su desnudez, su indignidad, podrán (si no por amor, cuanto menos por vergüenza) corregirse o cubrirse, si no quieren reconocer su situación.

Si os parece que nuestro Teófilo y Frulla golpean la espalda de algunos individuos con excesiva fuerza y dureza, tened presente, Señor, que esos animales no tienen la piel muy suave, que si los golpes fueran cien veces mayores no los apreciarían en absoluto, ni los sentirían más que si fueran caricias de doncella. Tampoco quisiera que me considerarais digno de reproche porque más allá de tantas tonterías y de tan indigno espectáculo como nos han proporcionado estos doctores, hayamos querido acumular tan graves y tan dignos propósitos, pues estoy seguro de que conocéis la diferencia entre coger algo en calidad de principio y tomarlo de forma ocasional. Los principios deben guardar ciertamente proporción con la magnitud, condición y nobleza del edificio. Las ocasiones, sin embargo, pueden ser de todo tipo y para toda clase de efectos porque cosas mínimas y sórdidas son también germen de cosas grandes y excelentes; estupideces y locuras suelen provocar grandes consejos y juicios e invenciones. Aparte de que es manifiesto que errores y delitos han dado frecuentemente ocasión a grandísimas reglas de justicia y bondad.

Si os parece que los colores de la descripción no responden al natural y tampoco los trazos os parecen completamente apropiados, sabed que la culpa proviene de que el pintor no ha podido examinar el retrato con la distancia y el espacio que suelen tomarse los artistas, puesto que (dejando a un lado que el lienzo o el asunto estaba demasiado cerca del rostro y de sus ojos) no podía dar ni un solo paso atrás o alejarse lo más mínimo hacia uno u otro lado por temor a dar el mismo salto que el hijo del famoso defensor de Troya. En cualquier caso, recibid tal como es este retrato donde están esos dos, esos cien, esos mil, todos, puesto que no se os manda para informaros de lo que ya sabéis, ni para añadir más agua al rápido río de vuestro juicio e ingenio, sino porque sé que normalmente, aunque conocemos mejor las cosas al natural, no solemos, sin embargo, despreciar su retrato

y su representación. Además, estoy seguro de que vuestro generoso ánimo dirigirá el ojo de la consideración más a la gratitud del afecto con que se da, que al presente mismo de la mano que os lo ofrece. Esto se dirige a vos, que estáis más cerca y os mostráis más propicio y más favorable a nuestro Nolano. Por ello, os habéis hecho más digno merecedor de nuestros obsequios en esta tierra, donde los mercaderes sin conciencia y sin fe resultan con facilidad Cresos y donde no es difícil que los virtuosos sin oro resulten Diógenes. A vos, que con tanta generosidad y liberalidad habéis acogido al Nolano bajo vuestro propio techo y en el lugar más eminente de vuestra morada, en una tierra donde, si en vez de producir mil torvos gigantones produjera otros tantos Alejandros Magnos, veríais a más de quinientos venir a cortejar a este Diógenes, que por don de los astros sólo os tiene a vos para hacerle salir el Sol a enviarle (así no será más pobre que aquel cínico bribón) algún rayo directo o reflejo a ese agujero que vos sabéis. A vos, pues, se dedica, que en esta Bretaña representáis la eminencia de tan magnánimo, tan grande y tan poderoso rey, que desde el generosísimo pecho de Europa hace resonar los puntos cardinales de la Tierra con la voz de su fama y que cuando ruge airado, cual león desde profunda cueva, produce temor y horror mortales a los restantes poderosos depredadores de estas selvas, mientras cuando descansa y se serena envía tal llama de amor liberal y cortés que enciende el cercano trópico, calienta la gélida Osa y disipa el rigor del desierto ártico que gira bajo la eterna custodia del fiero Boötes.

VALE.[4]

4 «Adiós.»

DIÁLOGO PRIMERO

INTERLOCUTORES
Smith, Teófilo (filósofo), Prudencio (pedante), Frulla

SMITH —¿Hablaban bien latín?

TEÓFILO —Sí.

SMITH —¿Gente de bien?

TEÓFILO —Sí.

SMITH —¿De buena reputación?

TEÓFILO —Sí.

SMITH —¿Doctos?

TEÓFILO —Bastante.

SMITH —¿Bien educados, corteses, civilizados?

TEÓFILO —Regular tan sólo.

SMITH —¿Doctores?

TEÓFILO —¡Sí señor, sí padre, sí señora, claro que sí! Creo que de Oxford.

SMITH —¿Gente calificada?

TEÓFILO —¡Por supuesto! Hombres selectos, de larga toga, con hábitos de terciopelo. Uno de ellos llevaba al cuello dos cadenas de oro luciente y el otro, ¡por Dios!, con aquella preciosa mano en la que había doce anillos en dos dedos, parecía un riquísimo joyero que se te llevaba detrás los ojos y el corazón cada vez que se la admiraba complacido.

SMITH —¿Mostraban saber griego?

TEÓFILO —Y asaz de cerveza también.

PRUDENCIO —Suprime ese asaz, pues es una expresión obsoleta y anticuada.

FRULLA —Callad, maestro, que no habla con vos.

SMITH —¿Cómo eran?

TEÓFILO —Uno parecía el condestable de la giganta y del orco; el otro, el almotalafe de la diosa de la reputación.

SMITH —¿Eran dos, pues?

TEÓFILO —Sí, por ser éste un número misterioso.

PRUDENCIO —*Ut essent duo testes.*[5]

FRULLA —¿Qué queréis decir con ese *testes*?[6]

PRUDENCIO —Testigos examinadores de la suficiencia del Nolano. *At me hercle*,[7] Teófilo, ¿por qué habéis dicho que el número dos es misterioso?

TEÓFILO —Porque, como dice Pitágoras, dos son las primeras coordinaciones: finito e infinito, curvo y recto, derecho e izquierdo, y así sucesivamente. Dos son las especies de números: par e impar, de las cuales la una es macho, y la otra, hembra. Dos son los amores: superior y divino uno, inferior y vulgar el otro. Dos son los actos de la vida: conocimiento y afección, cuyos objetos a su vez son dos: la verdad y el bien. Dos son las especies del movimiento: rectilíneo, mediante el cual los cuerpos tienden a la conservación, y circular, mediante el cual se conservan. Dos son los principios esenciales de las cosas: la materia y la forma. Dos son las diferencias específicas de la sustancia: lo raro y lo denso, lo simple y lo mixto. Dos los primeros contrarios y activos principios: el calor y el frío; dos, los primeros padres de las cosas naturales: el Sol y la Tierra.

FRULLA —Puesto que estamos hablando de estos dos sujetos voy a hacer otra escala del número dos: las bestias entraron en el arca de dos en dos y salieron también de dos en dos. Dos son los corifeos de los signos celestes: *Aries* y *Taurus*. Dos son las especies del *Nolite fieri*:[8] el caballo y el mulo. Dos son los animales a imagen y semejanza del hombre: el mono en la tierra y el búho en el cielo. Dos son las falsas reliquias de Florencia honradas en este país: los dientes de Sassetto y la barba de Pietruccia. Dos son los animales de los que dijo el profeta que tenían más entendimiento que el pueblo de Israel: el buey, porque conoce a su dueño, y el asno, porque sabe encontrar el pesebre de su amo. Dos fueron las misteriosas cabalgaduras de nuestro redentor: el asna y el pollino con los cuales se significa el antiguo creyente hebreo y el nuevo creyente gentil. Dos son los nombres derivados de ellos que han formado los apellidos del secretario de Augusto: Asinio y Polión. Dos son los géneros de los asnos: doméstico y salvaje; dos sus colores

---

5 «Como si fueran dos testigos.»

6 *Testes* en latín significa «testigos» y «testículos».

7 «Pero ¡por Hércules!»

8 Sal 31 (Vulgata), 9: «No seas sin entendimiento, como el caballo y el mulo».

más habituales: gris y pardo. Dos son las pirámides en las que deben ser escritos y consagrados para toda la eternidad los nombres de estos dos y otros doctores del mismo jaez: la oreja derecha del caballo de Sileno y la izquierda del antagonista del dios de los huertos.

PRUDENCIO —*Optimae indolis ingenium, enumeratio minime contemnenda.*[9]

FRULLA —Me enorgullece, señor Prudencio mío, que aprobéis mi discurso vos, que sois más prudente que la misma prudencia, puesto que sois la prudencia *masculini generis.*[10]

PRUDENCIO —*Neque id sine lepore et gratia.*[11] Mas ¡ea!, *isthaec mittamus encomia. Sedeamus quia, ut ait Peripateticorum princeps, sedendo et quiescendo sapimus.*[12] Y así alargaremos hasta el atardecer nuestro tetrálogo acerca del resultado del coloquio del Nolano con el doctor Torcuato y el doctor Nundinio.

FRULLA —Me gustaría saber qué queréis decir con eso de tretálogo.

PRUDENCIO —He dicho «tetrálogo», *id est quatorum sermo,*[13] de la misma manera que diálogo quiere decir *duorum sermo,*[14] trílogo *trium sermo,*[15] y así sucesivamente con pentálogo, heptálogo, etc., a los cuales algunos denominan de forma abusiva diálogos, como si dijera *diversorum logi;*[16] pero no es verosímil que los griegos, inventores de este nombre, hayan entendido esa primera sílaba *«di» pro capite illius latinae dictionis «diversum».*[17]

SMITH —Por favor, maestro, dejemos esos purismos gramaticales y pasemos a nuestro asunto.

PRUDENCIO —*O saeclum!,*[18] me parece que valoráis en poco las buenas letras. ¿Cómo podremos componer un buen tetrálogo si no sabemos lo que la misma palabra tetrálogo significa? Y *quod peius est,*[19] ¿pensaremos acaso que se trata de un diálogo? *¿Non ne a defini-*

---

[9] «Ingenio de óptima naturaleza, enumeración mínimamente censurable.»

[10] «del género masculino».

[11] «Tampoco eso carece de encanto y de gracia.»

[12] «dejemos estos cumplidos. Sentémonos, pues, como dice el Príncipe de los peripatéticos, sentados y descansados, aprendemos.»

[13] «es decir, conversación entre cuatro».

[14] «conversación entre dos».

[15] «conversación entre tres».

[16] «conversación entre diversos personajes».

[17] «"di" como comienzo de la palabra latina "diverso"».

[18] «¡Qué tiempos!»

[19] «Y lo que es peor.»

tione et a nominis explicatione exordiendum,[20] como nos enseña nuestro Arpinate?

TEÓFILO —Vos, señor Prudencio, sois demasiado prudente. Dejemos, por favor, estas consideraciones gramaticales y haceos cuenta de que este razonamiento nuestro es un diálogo, dado que aunque seamos cuatro personas, seremos dos las encargadas de proponer y responder, de razonar y de escuchar. Entonces, para empezar y narrar el asunto desde el principio, venid a inspirarme, Musas. Y no os llamo a vosotras, que habláis con verso soberbio y engreído desde el Helicón, pues temo que acaso os quejéis de mí al final, una vez que (tras haber hecho tan largo y fastidioso viaje, surcado tan peligrosos mares, probado tan salvajes costumbres) tuvierais que regresar sin demora a vuestra patria descalzas y desnudas, porque aquí no hay nada que sacar. Dejo a un lado que no sólo sois extranjeras, sino además de aquella raza de la que dijo un poeta:

No hubo jamás un griego limpio de maldad.

Además, que no puedo enamorarme de aquello que no veo. Otras, otras, son las que me tienen encadenada el alma. A vosotras, pues, os llamo: graciosas, gentiles, blandas, mórbidas, jóvenes, bellas, delicadas, cabellos rubios, blancas mejillas, carrillos bermejos, labios jugosos, ojos divinos, pechos de esmalte y corazones de diamante, por quienes tantos pensamientos fabrico en la mente, tantos deseos acojo en el espíritu, tantas pasiones concibo en la vida, tantas lágrimas vierto por mis ojos, tantos suspiros salen de mi pecho y de mi corazón tantas llamas. A vosotras, Musas de Inglaterra, os llamo: inspiradme, sopladme, escaldadme, encendedme, destiladme y disolvedme en licor, resolvedme en jugo, y hacedme comparecer no con un pequeño, delicado, angosto, corto y sucinto epigrama, sino con una copiosa y ancha vena de prosa larga, fluida, grande y sólida, de forma que no como de un estrecho cálamo, sino como de un ancho canal mande mis ríos. Y tú, Mnemosine mía, escondida bajo treinta sellos y encerrada en la oscura cárcel de las sombras de las ideas: susúrrame un poco al oído.

Hace unos días vinieron hasta el Nolano dos personas de parte de un escudero real, haciéndole saber lo ardientemente que dicho señor deseaba hablar con él, a fin de conocer a su Copérnico y otras

[20] «¿Acaso no hay que empezar por la definición y la explicación del nombre»? El Arpinate es Cicerón.

paradojas de su nueva filosofía. El Nolano respondió que él no veía por los ojos de Copérnico ni por los de Ptolomeo, sino por los suyos propios en lo que hacía referencia al juicio y determinación, si bien en lo relativo a las observaciones estima que debe mucho a ellos y a otros diligentes matemáticos que con la sucesión de los tiempos, sumando luz sobre luz, nos han dado principios suficientes para llegar a una conclusión tal que no podía haber nacido sino tras muchas edades en absoluto ociosas. Añadió el Nolano que ellos eran sin duda como aquellos intérpretes que traducen las palabras de un idioma a otro sin ser ellos mismos quienes profundizan en el sentido, sino otros. Son semejantes a esos aldeanos que narran los particulares y la forma de una batalla a un capitán ausente; no son ellos quienes entienden el asunto, las razones y el arte con que se ha obtenido la victoria, sino el que posee la experiencia y mejor juicio en el arte militar. De la misma forma a la tebana Manto, que veía, pero no entendía, Tiresias (ciego, pero intérprete divino) decía:

Visu carentem magna pars veri latet,
sed quo vocat me patria, que Phoebus sequar.
Tu lucis inopem gnata genitorem regens,
manifesta sacri signa faticidi refer.[21]

Así también, ¿qué podríamos concluir nosotros, si tantas y tan diferentes observaciones acerca de los movimientos aparentes de los cuerpos superiores, o circunstantes, no nos hubieran sido procuradas y puestas ante los ojos de la razón? Sin duda alguna, nada. No obstante, tras haber dado las gracias a los dioses distribuidores de los dones procedentes de la primera e infinita luz omnipotente, y tras haber loado el esfuerzo de esos generosos espíritus, reconocemos sincerísimamente que debemos abrir los ojos a lo que han observado y visto, y no dar el consentimiento a lo que han pensado, entendido y afirmado.

SMITH —Por favor, hacedme saber qué opinión tenéis de Copérnico.

TEÓFILO —Era de ingenio grave, elaborado, diligente y maduro; no inferior a ningún astrónomo anterior a él excepto en lo que hace a la sucesión en el tiempo, y en cuanto a la capacidad natural de juicio,

[21] Séneca, *Edipo*, vv. 295-296 y 301-302: «Al que carece de vista se le oculta gran parte de la verdad. Pero a donde me llama la patria, a donde Febo, allí voy yo; tú, hija que eres la que conduce a este padre privado de luz, dime las señales que vayan apareciendo en este sacrificio adivinatorio» [trad. de J. Luque].

muy superior a Ptolomeo, Hiparco, Eudoxo y a todos aquellos que caminaron después tras las huellas de éstos, superioridad que le viene de haberse liberado de algunos presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía, por no decir ceguera. Sin embargo, no se ha alejado mucho de ella, porque al ser más estudioso de la matemática que de la naturaleza, no ha podido profundizar y penetrar hasta el punto de poder arrancar completamente las raíces de principios vanos e inapropiados y con ello anular totalmente todas las dificultades contrarias, liberándose a sí mismo y a los demás de tantas vanas inquisiciones, y situando la contemplación en las cosas constantes y ciertas. Pero a pesar de todo ello, ¿quién podrá alabar en su justa medida la excelencia de este germano que —indiferente ante la estúpida multitud— se ha mantenido tan firme ante el torrente de la fe contraria, y aunque prácticamente desprovisto de razones vivas, recogiendo de las manos de la Antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos que ha podido, los ha limpiado, agrupado y conjuntado de tal manera que, con su discurso más matemático que natural, la causa que antes era ridiculizada, despreciada y vilipendiada, nos la ha devuelto honorable, apreciada, más verosímil que la contraria y sin duda alguna más cómoda y expedita para la teoría y la razón calculatoria? Así este alemán, aunque no haya tenido los recursos suficientes mediante los cuales, además de resistir pudiese holgadamente vencer, reducir y suprimir la falsedad, sin embargo, se ha mantenido firme al concluir en su ánimo y confesar abiertamente que en última instancia se debe concluir necesariamente que es este globo quien se mueve con respecto al universo antes de que sea posible que la totalidad de tantos cuerpos innumerables, muchos de los cuales conocemos como más espléndidos y más grandes, deba reconocer (a despecho de la naturaleza y de las razones que con movimientos evidentísimos gritan lo contrario) a este globo nuestro por centro y base de sus giros e influjos. ¿Quién, pues, será tan villano y descortés ante el esfuerzo de este hombre que —dejando a un lado lo que ha hecho, dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia— quiera, tomando en cuenta lo que no ha podido hacer, ponerlo en el saco de la gregaria multitud que discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído de una fe innoble y animal, en lugar de contarlo entre aquellos que gracias a su feliz ingenio han podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia?

Y ahora ¿qué diré yo del Nolano? ¿Acaso por estar tan cerca de mí como yo de mí mismo, no será conveniente que lo alabe? No será, sin duda, razonable quien me censure si lo hago, pues no es tan sólo algo lícito en ocasiones, sino también necesario, como bien dijo el terso y culto Tansillo:

Aunque a un hombre que honra y honor desea
hablar mucho de sí no es conveniente,
porque la lengua, allí donde el corazón teme y ama,
no es en su hablar digna de fe,
el ser ante otro pregón de su fama
sin embargo parece en ocasiones conveniente,
cuando viene a hablar por una de dos razones:
para evitar censura o ayudar a otro.[22]

No obstante, si hay alguien tan severo que en modo alguno se avenga a tolerar la propia alabanza o casi propia, sepa que frecuentemente ésta no se puede separar de sus efectos presentes y ya originados. ¿Quién reprenderá a Apeles si presentando el cuadro dice a quien lo quiera saber que es obra suya? ¿Quién censurará a Fidias si a quien pregunta por el autor de esta magnífica escultura responde que ha sido él? Pues bien, para que entendáis el asunto presente y su importancia, os propongo a modo de conclusión algo que se os demostrará muy pronto, fácilmente y con meridiana claridad, que si se alaba al antiguo Tifis por haber inventado la primera nave y cruzado el mar con los argonautas:

Audax ninium, qui freta primus,
rate tam fragili perfida rupit:
terrasque suas post terga videns,
animam levibus credidit auris;[23]

si en nuestra época es ensalzado Colón por ser aquel de quien con tanta anterioridad se había pronosticado,

---

[22] Luigi Tansillo, *Il vendemmiatore*, octava 29.

[23] Séneca, *Medea*, vv. 301-304: «Demasiado atrevido quien surcó el primero los mares traicioneros en tan frágil barca y, mirando a su espalda la tierra en que nació, la vida puso en manos de las volubles auras» [trad. de J. Luque].

Venient annis
secula seris, quibus Oceanus
vincula rerum laxet, et ingens
pateat tellus, Tiphysque novos
detegat orbes, nec sit terris
ultima Thule;[24]

¿qué deberá hacerse con quien ha encontrado el modo de subir al cielo, rebasar las circunferencias de las estrellas, dejar a sus espaldas la convexa superficie del firmamento? Los Tifis han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y añadir a los de una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte, de mostrar nuevos afanes, nuevos instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros. Gracias a tales gestas llegará un día en que, habiendo aquellos aprendido a costa propia, sabrán y podrán (como consecuencia de la alternancia visicitudinal de las cosas) devolvernos semejantes y aun peores frutos de tan perniciosas invenciones.

Candida nostri secula patres
videre procul fraude remonta:
sua quisque piger litora tangens,
patrioque senex fractus in arvo
parvo dives: nisi quas tulerat
natale solum non norat opes.
Bene dissepti faedera mundi
traxit in unum Thessala pinus,
iussitque pati verbera pontum
partemque metus fieri nostri
mare sepositum.[25]

---

[24] *Ibid.*, vv. 375-379: «Tiempos vendrán al paso de los años en que suelte el océano las barreras del mundo y se abra la tierra en toda su extensión y Tifis nos descubra nuevos orbes y el confín de la tierra ya no sea Thule» [trad. de J. Luque].

[25] *Ibid.*, vv. 329-339: «Puros fueron los siglos que vieron nuestros padres, completamente libres de malicia. Tocando cada cual tranquilamente su propio litoral y llegando hasta viejo en los campos paternos, rico con poco, sin conocer

El Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos. Por eso, la razón humana, desde hace ya tanto tiempo oprimida, en ocasiones —lamentando en algún intervalo de lucidez su condición tan baja— se dirige a la divina y próvida mente que siempre en el oído interno le susurra y se queja con acentos como éstos:

¿Quién subirá por mí, señora, al cielo
a devolverme mi perdido ingenio?[26]

Pues bien, he aquí a aquel que ha surcado el aire, penetrado el cielo, recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares. Así, a la vista de todos los sentidos y de la razón, abiertos con la llave de una diligentísima investigación aquellos claustros de la verdad que nosotros podemos abrir, desnudada la velada y encubierta naturaleza, ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos que no podían fijar los ojos y mirar su imagen en tantos espejos que por todas partes se les enfrentan; ha soltado la lengua a los mudos que no sabían y no se atrevían a explicar sus intrincados sentimientos; ha restablecido a los cojos, incapaces de hacer con el espíritu ese progreso que no

más bienes que los que daba el suelo en que nació. Las acertadas leyes de división del mundo las llevó al caos un pino de Tesalia. Hizo azotar al Ponto y que la mar que algo ajeno hasta entonces había sido entrara a formar parte de nuestros temores» [trad. de J. Luque].

[26] Ariosto, *Orlando furioso*, xxxv, 1, 1-2.

puede hacer el compuesto innoble y disoluble, haciéndolos no menos presentes que si fueran mismísimos habitantes del Sol, de la Luna y de los otros llamados astros. Demuestra hasta qué punto aquellos cuerpos que vemos a lo lejos son semejantes o desemejantes, mayores o peores que aquel que está a nuestro lado y al que estamos unidos, abriéndonos los ojos para ver a este numen, a esta madre nuestra que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo nos recoge siempre, enseñándonos a dejar de pensar que sea un cuerpo sin alma y sin vida, la hez incluso de las sustancias corporales. De esta manera sabemos que si estuviéramos en la Luna o en otras estrellas no estaríamos en un lugar muy diferente a éste y acaso en uno peor, de la misma manera que puede haber otros cuerpos tan buenos o incluso mejores por sí mismos y por la mayor felicidad de sus propios animales. Así conocemos tantas estrellas, tantos astros, tantos númenes, como son todos esos centenares de miles que asisten al servicio y contemplación del primero, universal, infinito y eterno eficiente. Ya no está encarcelada nunca más nuestra razón con los cepos de los fantásticos ocho, nueve y diez móviles y motores. Sabemos que no hay más que un cielo, una inmensa región etérea en la que estas magníficas luminarias conservan las propias distancias por comodidad en la participación de la vida perpetua. Estos cuerpos flameantes son esos embajadores que anuncian la excelencia de la gloria y majestad divinas. Así nos vemos llevados a descubrir el infinito efecto de la infinita causa, el verdadero y vivo vestigio del infinito vigor, y sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos. De la misma manera los habitantes de los otros mundos no la deben buscar entre nosotros cuando la tienen a su lado y dentro de sí, dado que la Luna no es más cielo para nosotros que nosotros para la Luna. Por todo ello se puede dar sin duda mejor uso a lo que Tansillo dijo con intención jocosa:

Si no tomáis el bien que os está cerca,
¿cómo cogeréis el que os está lejano?
Despreciar lo vuestro me parece error expreso,
así como desear lo que está en las manos de otro.
Vosotros sois el que se abandonó a sí mismo
deseando su apariencia en vano;
vosotros sois el galgo que se lanza al río
por desear la sombra de lo que lleva su boca.

> Dejad las sombras y abrazad lo verdadero,
> no cambiéis el presente por el futuro.
> Yo de tener días mejores no desespero,
> mas por vivir más alegre y más seguro
> gozo el presente y del futuro espero:
> así doble dulzura me procuro.[27]

De esta forma uno solo, aunque solo, puede y podrá vencer, y al final habrá vencido y triunfará contra la ignorancia general. Y no cabe duda alguna de ello, si el asunto debe decidirse no con la multitud de ciegos y sordos testimonios, de injurias y de palabras vanas, sino con la autoridad de un sentido regulado, el cual será quien deberá pronunciar la conclusión. Porque en realidad todos los ciegos no valen por uno que ve y todos los necios no pueden suplir a un sabio.

PRUDENCIO —*Rebus, et in sensu, si non est quod fuit ante,*
fac vivas contentus eo quod tempora praebent,
iudicium populi nunquam contempseris unus,
ne pulli placeas dum vis contemnere multos.[28]

TEÓFILO —Esto está prudentísimamente dicho a propósito de la convivencia, del gobierno público y del trato civil, mas no a propósito del conocimiento de la verdad y del criterio de la contemplación, a cuyo respecto el mismo sabio dijo:

Disce, sed a doctis, indoctos ipse doceto.[29]

Lo que tú dices a propósito del saber es también útil a muchos y por eso es un consejo destinado a la multitud, porque este peso no es para las espaldas de cualquiera, sino para aquellos que pueden llevarlo, como el Nolano, o cuanto menos moverlo hacia su término sin incurrir en dificultades enojosas; y eso es lo que ha podido hacer Copérnico.

Además, los que se encuentran en posesión de esta verdad no deben comunicarla a todo tipo de personas, a non ser que quieran (como se

---

27 Tansillo, *Il vendemmiatore*, octavas 18 y 19, cita algo libre. Bruno vierte a lo moral y divino el lenguaje erótico del poeta italiano.

28 *Distica Catonis*, III, 11 y II, 29: «Si en las cosas y en el sentido se ve cambiada tu condición, vive contento con lo que te ofrece el presente. No desprecies nunca, tú solo, el juicio del pueblo, no sea que no agrades a nadie mientras quieres menospreciar a muchos».

29 *Ibid.*, IV, 23: «Aprende, pero de los doctos; a los indoctos, enséñales».

dice) lavar la cabeza al asno o comprobar lo que saben hacer los cerdos con las perlas, recogiendo de su estudio y fatiga aquellos frutos que suele producir la temeraria y necia ignorancia, junto con la presunción y descortesía que es su perpetua y fiel compañera. Podemos, por tanto, ser maestros de aquellos ignorantes e iluminadores de aquellos ciegos que reciben dicho nombre no por incapacidad emanada de impotencia natural o por carencia de ingenio o aplicación, sino tan sólo por no advertir y no tomar en consideración, lo cual sucede únicamente por privación del acto y no también de la potencia. De estos últimos hay algunos tan malvados y desalmados que por una cierta indolencia y envidia se encolerizan y ensoberbecen contra aquel que creen que pretende enseñarles (a ellos, que son estimados y —lo que es peor— se estiman a sí mismos doctos y doctores) y se atreve a mostrar saber lo que ellos no saben. Entonces los veréis sofocarse y rabiar.

FRULLA —Es lo que ocurrió a aquellos dos bárbaros doctores de que hablaremos, uno de los cuales, al no saber ya qué responder y qué argumentar, se puso en pie con intención de poner fin a la discusión con una sarta de adagios de Erasmo, o bien con los puños, y gritó: *Quid? non ne Anticyram navigas? tu ille philosophorum protoplastes, qui nec Ptolomeo, nec tot, tantorumque, philosophorum, et astronomorum maiestati quippiam concedis? Tu ne nodum in scirpo quaeritas?*[30] y otros propósitos dignos de serle marcados en la espalda con esas varas dobles llamadas bastones, con las cuales los peones suelen tomar las medidas para hacer a los asnos las albardas.

TEÓFILO —Dejemos estas cuestiones por ahora. Hay quienes, debido a alguna crédula locura, temen gastarse si ven y quieren perseverar obstinadamente en las tinieblas de aquello que en una ocasión malaprendieron. Distintos, en cambio, son aquellos afortunados y bien nacidos ingenios con respecto a los cuales ningún estudio honroso es pérdida de tiempo, no juzgan temerariamente, tienen su entendimiento libre, clara la visión, y el cielo los hace si no inventores, cuando menos dignos examinadores, escrutadores, jueces y testigos de la verdad. El Nolano ha ganado, gana y ganará su asentimiento y su amor. Ellos son los ingenios nobilísimos capaces de escucharle y discutir con él; porque, en verdad, de todos aquellos que pueden hacerle frente con dignidad en estas cuestiones no hay ninguno que, si no se contenta con asentirle

---

[30] «¿Qué? ¿Acaso navegas a Anticira? ¿Eres tú el primero de los filósofos, para no conceder nada ni a Ptolomeo ni a la majestad de tantos y tan grandes filósofos y astrónomos? ¿Buscas un nudo en un junco?»

en la totalidad por no ser capaz de tanto, no suscriba cuanto menos la mayoría de los puntos, los más importantes y los principales, confesando además que aquello que no puede tener por más verdadero es, sin duda, más verosímil.

PRUDENCIO —Me parece muy bien, pero yo no pienso alejarme de la opinión de los antiguos, pues, como dice el sabio, «en la Antigüedad está la sabiduría».

TEÓFILO —Y él también añade: «en los muchos años la prudencia». Si entendéis correctamente lo que decís, veréis que de vuestro principio se infiere lo contrario de lo que pensáis; esto es, nosotros somos más viejos y tenemos más años que nuestros predecesores en lo que afecta a ciertas cuestiones, como la que ahora nos ocupa. No pudo ser tan maduro el juicio de Eudoxo, que vivió poco después del renacimiento de la astronomía, que acaso incluso renació con él, como el de Calipo, que vivió treinta años después de la muerte de Alejandro Magno y que, sumando años y años, pudo también añadir a las suyas las observaciones anteriores. Por la misma razón, Hiparco debía saber más que Calipo, pues vio la mutación ocurrida hasta ciento noventa y seis años después de la muerte de Alejandro. Es lógico que Menelao, geómetra romano, entendiera más que Hiparco al haber visto la diferencia de movimiento cuatrocientos sesenta y dos años después de la muerte de Alejandro. Todavía más debía haber visto Mohamed Aracense al cabo de mil doscientos dos años. Todavía más ha visto Copérnico casi en nuestros días, mil ochocientos cuarenta y nueve años después de dicha muerte. Pero que algunos de los más recientes no hayan sido por eso más avisados que los anteriores, y que la mayoría de los que viven en nuestros días no tenga, sin embargo, más juicio, se debe a que los primeros no vivieron y estos últimos no viven los años ajenos y lo que es peor: tanto unos como otros vivieron muertos sus propias vidas.

PRUDENCIO —Decid lo que queráis; podéis hacer lo que os dé la gana, que yo soy amigo de la Antigüedad, y por lo que respecta a vuestras opiniones o paradojas, no creo que tantos y tan grandes sabios, hayan sido tan ignorantes como pensáis vos y otros amigos de las novedades.

TEÓFILO —Bien, maestro Prudencio; si esta opinión vulgar y vuestra es verdadera precisamente por ser antigua, no cabe duda de que era falsa cuando resultaba nueva. Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son los primeros en nuestra memoria, conforme, por el contrario, con nosotros y contra la cual se rebelaron

estos insensatos y vanos lógicos y matemáticos, no tanto enemigos de la Antigüedad como ajenos a la verdad. Dejemos, por tanto, de lado el argumento de la Antigüedad y de la novedad, dado que no hay nada nuevo que no pueda ser viejo y no hay nada viejo que no haya sido nuevo, como bien advirtió vuestro Aristóteles.

Frulla —Si no hablo reventaré y estallaré con toda seguridad. Habéis dicho «vuestro Aristóteles» dirigiéndoos al maestro Prudencio. ¿Sabéis de qué forma creo que Aristóteles es suyo, *id est*, que él es peripatético? (hagamos, por favor, este poquito de digresión a modo de paréntesis): de la misma manera que dos ciegos mendigos ante la puerta del arzobispo de Nápoles y de los cuales el uno se proclamaba güelfo y el otro gibelino; en esto comenzaron a golpearse tan fuertemente el uno al otro con aquellos bastones que llevaban, que si no los hubieran separado no sé cómo hubiera terminado el asunto. Se les acercó entonces un hombre de bien y les dijo: «Venid aquí, tú y tú ciego bellaco, ¿qué es un güelfo?, ¿qué es un gibelino?, ¿qué quiere decir ser güelfo y ser gibelino?». Y en verdad que el uno no supo en absoluto qué responder ni qué decir, en tanto que el otro salió diciendo: «El señor Pietro Constanzo, que es mi patrón y al cual quiero mucho, es gibelino». De la misma manera hay muchos peripatéticos que se encolerizan, se enardecen y se enfurecen por Aristóteles, quieren defender la doctrina de Aristóteles, son enemigos de los enemigos de Aristóteles, quieren vivir y morir por Aristóteles, y, sin embargo, ni siquiera saben lo que significan los títulos de los libros de Aristóteles. Si queréis que os enseñe uno de ellos, aquí tenéis aquel a quien habéis dicho «vuestro Aristóteles» y que de vez en cuando te saca a relucir *Aristoteles noster Peripateticorum princeps*,[31] un *Plato noster*, y *ultra.*[32]

Prudencio —Me importa poco vuestra consideración; en nada estimo vuestra estima.

Teófilo —Por favor, no interrumpáis más nuestra conversación.

Smith —Proseguid, Teófilo.

Teófilo —Advirtió, decía, vuestro Aristóteles que al igual que se produce la alternancia visicitudinal de las demás cosas, lo mismo ocurre con las opiniones y otras cuestiones. Por eso evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche o viceversa. Aquello, pues, sobre lo que debemos fijar el ojo de nuestra consideración es si nosotros estamos en el día y la luz de

---

[31] «Nuestro Aristóteles, príncipe de los peripatéticos.»

[32] «Nuestro Platón y así sucesivamente.»

la verdad brilla sobre nuestro horizonte, o bien sobre el de nuestros antípodas adversarios; si estamos nosotros en las tinieblas o ellos, y en conclusión, si nosotros, que damos comienzo a la renovación de la antigua filosofía, estamos en la mañana para dar fin a la noche o bien en el ocaso para poner fin al día. Y no se trata ciertamente de algo difícil de decidir, incluso juzgando a primera vista a partir de los frutos de una y otra especie de contemplación.

Veamos, pues, la diferencia entre unos y otros. Los primeros, temperados en su modo de vida, en la medicina expertos, en la contemplación juiciosos, en la adivinación excelentes, en la magia milagrosos, en las supersticiones prudentes, en las leyes observantes, en la moralidad irreprensibles, en la teología divinos; en todas sus acciones, heroicos. Nos dan cumplido ejemplo de todo ello sus largas vidas, sus cuerpos menos enfermos, sus altísimas invenciones, sus profecías cumplidas, las sustancias transformadas por obra suya, la convivencia pacífica en sus pueblos, sus sacramentos inviolables, sus justísimas acciones, su familiaridad con inteligencias buenas y protectoras, los vestigios que todavía duran de sus maravillosas proezas. En cuanto a los otros, sus contrarios, dejo el examen a quien tenga juicio.

SMITH —¿Y qué diréis si la mayoría en nuestra época piensa todo lo contrario, especialmente en lo que hace referencia al conocimiento?

TEÓFILO —No me sorprende porque (como suele ocurrir) quienes menos entienden creen saber más y los totalmente locos creen saberlo todo.

SMITH —Decidme cómo se podrá corregirlos.

FRULLA —Arrancándoles la cabeza y plantándoles una nueva.

TEÓFILO —Arrancándoles con algún tipo de argumentación esa estimación que tienen de saber, despojándoles (en la medida de lo posible) mediante sutiles persuasiones, de esa necia opinión, a fin de que se vuelvan auditores, oyentes, siempre que el que enseña haya advertido previamente que se trata de ingenios capaces y aptos. Siguiendo la costumbre de la escuela pitagórica y nuestra, quiero que dichos sujetos no puedan interrogar o disputar antes de haber escuchado todo el curso de la filosofía, porque entonces, si la doctrina es perfecta en sí y ha sido perfectamente entendida por ellos, les limpia de todas las dudas y elimina todas las contradicciones. Además, si ocurre que se encuentra un ingenio más fino, entonces éste podrá ver lo que se puede añadir, quitar, corregir y cambiar. Podrá también entonces comparar estos principios y estas conclusiones con aquellos otros principios y conclusiones contrarios, y de esta manera asentir o disentir, preguntar

y responder según razón, ya que de lo contrario no es posible, en un arte o ciencia determinada, saber dudar y preguntar adecuadamente y según el orden conveniente, si no ha escuchado con anterioridad. Jamás podrá ser buen investigador y juez de un caso quien no se haya informado previamente del asunto. Por eso, allí donde el conocimiento procede por sus grados, avanzando desde los principios y fundamentos establecidos y confirmados hasta el edificio entero y la totalidad de aquellas cosas que mediante dicho conocimiento se pueden descubrir, es necesario que el que escucha sea taciturno y crea —antes de haber escuchado y oído todo— que con el progreso del conocimiento cesarán todas las dificultades. Otro procedimiento utilizan los efécticos y pirrónicos, los cuales sostienen que no se puede saber nada y van preguntando y buscando siempre para no encontrar jamás cosa alguna. No menos desafortunados son aquellos ingenios que pretenden disputar hasta de las cosas más claras, causando la mayor pérdida de tiempo que se pueda imaginar. Y también quienes, por parecer doctos y por otras razones indignas, ni quieren enseñar ni aprender, sino tan sólo discutir y enfrentarse a la verdad.

SMITH —Se me ocurre una duda acerca de lo que habéis dicho y es que resulta incontable la multitud de los que presumen de saber y se creen dignos de ser escuchados constantemente, pues vos mismo podéis ver que las universidades y academias están llenas en todas partes de estos Aristarcos que no cederían ni una coma a Júpiter altitonante, bajo cuya guía los estudiantes no habrán ganado al final otra cosa que ser elevados de no saber (que es una privación de la verdad) a pensarse y creerse sabios, que es una locura y hábito de falsedad. Mira, pues, lo que han ganado estos auditores: sacados de la ignorancia de simple negación se han visto llevados a la ignorancia de mala disposición, como ellos dicen. Entonces, ¿quién me asegurará que —gastando yo tanto tiempo y energía, tantas ocasiones de un mejor estudio y ocupación— no me va a ocurrir a mí lo que suele ocurrir a la mayoría: que, en lugar de haber adquirido la doctrina, me haya infectado la mente de locuras perniciosas? ¿Cómo podré yo, que no sé nada, conocer la diferencia de dignidad e indignidad, de pobreza y riqueza, entre aquellos que se estiman y son estimados sabios? Me doy perfecta cuenta de que todos nacemos ignorantes, creemos con facilidad ser ignorantes, creemos y nos educamos en la disciplina y costumbre de nuestra casa, oímos censurar las leyes, los ritos, la fe y las costumbres de nuestros adversarios y de los que son diferentes de nosotros, al igual que ellos con respecto a nosotros y a nuestras cosas. En

nosotros se implantan por la fuerza de un cierto alimento natural, las raíces del celo de lo nuestro, al igual que en ellos las del celo de lo suyo. Por eso ha llegado fácilmente a ser costumbre que los nuestros piensen haber hecho un sacrificio a los dioses cuando hayan oprimido, matado, reducido y asesinado a los enemigos de nuestra fe, de la misma forma que todos los demás cuando hayan hecho lo propio con nosotros. Ellos dan gracias a Dios por tener esa luz por la que se prometen eterna vida con no menos fervor y convicción de certeza con que nosotros le agradecemos el no estar en la ceguera y tinieblas en que ellos se encuentran. A estas convicciones de la religión y la fe se añaden las convicciones procedentes de las ciencias. Yo (bien sea por elección de mis tutores, padres y pedagogos, bien sea por mi propio capricho y fantasía o llevado por la fama de un doctor) creeré con gran satisfacción de mi ánimo haber ganado bajo la arrogante y feliz ignorancia de un caballo no menos de lo conseguido por cualquier otro, bajo alguien menos ignorante e incluso docto. ¿No sabes que la costumbre de creer y el estar alimentado desde la infancia por ciertas convicciones tiene una fuerza enorme para impedirnos comprender incluso las cosas más manifiestas? Es lo mismo que suele ocurrir a quienes están acostumbrados a tomar veneno: al final su complexión no sólo ya no siente daño, sino que incluso se ha convertido el veneno en un alimento natural, de forma que el mismísimo antídoto les resulta mortífero. Dime, pues, con qué arte te vas a conciliar tú estos oídos en vez de cualquier otro, dado que en su ánimo hay quizá menos inclinación a prestar fe a tus afirmaciones que a las contrarias de otros mil oponentes tuyos.

TEÓFILO —Es un don de los dioses si te guían y te otorgan la suerte de hacerte encontrar un hombre que no tanto estime ser un verdadero guía como realmente lo sea y que además iluminen el interior de tu espíritu para que elijas al mejor.

SMITH —Pero generalmente seguimos la opinión de la mayoría a fin de que si nos equivocamos no lo hagamos sin compañía y sin el aplauso general.

TEÓFILO —Actitud totalmente indigna en un hombre. Por eso los hombres sabios y divinos son tan pocos. Además, la voluntad de los dioses es precisamente esa, puesto que no es estimado ni precioso aquello que es sencillamente común y general.

SMITH —Acepto que la verdad sea conocida por pocos y que las cosas de valor sean posesión de poquísimos, mas lo que me confunde es que muchas cosas son escasas, se dan entre pocos y quizás en uno

solo y sin embargo no deben ser estimadas, no valen nada y pueden ser las mayores locuras y vicios.

TEÓFILO —Es cierto, pero a fin de cuentas es más seguro buscar la verdad y lo conveniente fuera de la multitud, porque ésta jamás aportó nada digno y valioso. Además, las cosas de perfección y valor siempre se encontraron entre pocos y si fueran ellas las únicas que son raras y que se encuentran entre sujetos excepcionales, todo el mundo podría cuanto menos conocerlas, aunque no supiese encontrarlas, y de esa manera no serían tan preciosas por vía de conocimiento, sino únicamente por su posesión.

SMITH —Dejemos, pues, estas consideraciones y pasemos a escuchar y estudiar un poco los pensamientos del Nolano. Ya es bastante, quizá, que hasta ahora se haya conciliado tanta fe como para que se le juzgue digno de ser escuchado.

TEÓFILO —Con eso le basta. Ahora veréis hasta qué punto su filosofía es capaz de mantenerse firme, de defenderse, descubrir la vanidad y hacer manifiestas las falacias de los sofistas y la ceguera del vulgo y de la filosofía vulgar.

SMITH —Con este fin, por ser ahora ya de noche, nos encontraremos aquí mañana a la misma hora y tomaremos en consideración los combates y la doctrina del Nolano.

PRUDENCIO —*Sat prata biberunt: nam iam nox humida caelo praecipitat.*[33]

[33] Virgilio, *Églogas*, III, 111 y *Eneida*, II, 8-9: «Los prados han bebido bastante, pues ya la noche húmeda se precipita desde el cielo».

DIÁLOGO SEGUNDO

TEÓFILO —Entonces el señor Fulke Greville le dijo: «Por favor, señor Nolano, hacedme saber las razones por las que pensáis que la Tierra se mueve». El Nolano respondió que no podía darle razón alguna si no conocía su capacidad y que sin saber cómo podía ser entendido por él temía hacer lo de quienes exponen sus razones a las estatuas y van a hablar con los muertos. Le rogaba, por tanto, que se dignara en primer lugar darse a conocer proponiendo las razones que le persuadieran de lo contrario, puesto que en relación con las luces y la fuerza de ingenio que demostrara al aducir sus razones, podrían serle dadas las soluciones. Añadió además que, dado su deseo de mostrar la insuficiencia de las opiniones contrarias mediante los mismos principios con que se creen confirmadas, si se le procuraba el gran placer de encontrar personas estimadas idóneas para esta empresa, él siempre estaría dispuesto y preparado para responder. De esta manera se podría ver tanto mejor la virtud de los principios de su filosofía en oposición a la vulgar cuanta mayor oportunidad se le ofreciera de responder y de dar explicaciones. Mucho gustó al señor Fulke esta respuesta: «Me hacéis —dijo— un grandísimo cumplido. Acepto vuestra proposición y voy a fijar una fecha en la que se os enfrentarán personas que quizá no os priven de la oportunidad de exponer abiertamente vuestra doctrina. El miércoles próximo, dentro de ocho días, que será precisamente el miércoles de ceniza, estáis invitado junto con muchos nobles y doctos personajes, a fin de que después de comer se discuta de diversos y hermosos temas». «Os prometo —dijo el Nolano— que no dejaré de estar presente ese día y siempre que se me ofrezca una ocasión similar, pues en la medida en que depende de mí nada es lo suficientemente importante para posponer mi deseo de aprender y de saber. Os ruego, sin embargo, que

no me hagáis comparecer ante personas innobles, maleducadas y poco versadas en semejantes especulaciones.» No cabe duda de que tenía motivos de temor, pues ha encontrado que muchos doctores de este país con los que ha tenido ocasión de hablar de letras tenían del patán, en su modo de proceder, más de lo que sería deseable. El señor Fulke respondió que no se preocupara, pues aquellos que le iba a presentar eran morigeradísimos y doctísimos. Así se acordó. Entonces, cuando llegó el día en cuestión (ayudadme, Musas, a contarlo)...

Prudencio —*Apostrophe, pathos, invocatio poetarum more.*[34]

Smith —Escuchad, por favor, maestro Prudencio.

Prudencio —*Lubentissime.*[35]

Teófilo —... el Nolano, tras haber esperado hasta después de comer y no haber recibido noticia alguna, pensó que aquel caballero se había olvidado por causa de sus otras ocupaciones o bien que no había podido ultimar la reunión. Despreocupándose, por tanto, de aquel asunto, salió a dar un paseo y a visitar a algunos amigos italianos. Y cuando regresaba tarde ya, tras la puesta del sol...

Prudencio —Ya el rutilante Febo tras volver la espalda a nuestro hemisferio con su radiante faz se marchaba a iluminar a los antípodas.

Frulla —Por favor, *magister*, contadlo vos, que vuestro modo de recitar me satisface maravillosamente.

Prudencio —¡Ah, si yo supiera la historia!

Frulla —Entonces callaos en nombre de vuestro demonio.

Teófilo —... llegado a casa, tarde ya, se encuentra ante la puerta al señor Florio y al maestro Gwine que se habían esforzado durante bastante rato en buscarlo. Cuando le vieron llegar dijeron: «Por favor, vamos rápidamente, sin perder un instante, que os esperan un montón de caballeros, nobles y doctores y entre ellos hay uno de los que tienen que disputar que se llama como vos». «No podemos hacernos daño a nosotros mismos —dijo el Nolano—; tan sólo una cosa me ha fallado y es que yo esperaba despachar este asunto a la luz del día y veo que disputaremos a la luz de la candela.» El maestro Gwine pidió excusas en nombre de algunos caballeros que deseaban estar presentes y que al no poder ir a mediodía habían acudido a cenar. «Bien pues —dijo el Nolano— vayamos y roguemos a Dios que nos acompañe en esta noche oscura, durante tan largo camino y por calles tan poco seguras.»

---

[34] «Apóstrofo, *pathos*, invocación a la manera de los poetas.»

[35] «Con muchísimo gusto.»

Entonces, aunque estábamos en la calle que lleva directamente al lugar acordado, pensamos que sería mejor acortar y nos desviamos hacia el Támesis con la intención de coger una barca que nos llevara a palacio. Llegamos al atracadero del palacio de lord Buckhurst y allí pasamos tanto rato gritando y llamando *oares, idest*, gondoleros, que habríamos podido llegar por tierra al lugar prefijado con toda tranquilidad y hasta haber solucionado algún pequeño asunto. Al final nos contestaron de lejos dos barqueros y con extrema lentitud, como si fueran a la horca, llegaron a la orilla, donde tras muchas preguntas y respuestas sobre de dónde, a dónde, por qué, cómo y cuánto, acercaron la proa al último peldaño del atracadero. Entonces, de los dos que eran, uno —que parecía el antiguo piloto del reino tartáreo— le echó la mano al Nolano y el otro —que supongo sería su hijo, a pesar de rondar los sesenta y cinco años— nos cogió después a nosotros. Y entonces, sin que hubiera subido un Hércules, un Eneas o un Rodomonte rey de Sarza,

> *gemuit sub pondere cimba*
> *sutilis, et multam accepit limosa paludem.*[36]

Al oír esta música dijo el Nolano: «Quiera Dios que éste no sea Caronte; creo que ésta es la barca llamada la émula de la *lux perpetua*. Sin duda alguna puede competir en antigüedad con el arca de Noé y a fe mía parece ciertamente una de las reliquias del diluvio». Las piezas de esta barca te respondían por donde la tocases y al mínimo movimiento resonaban por todas partes. «Ahora me doy cuenta —dijo el Nolano— de que no era un cuento eso de que las murallas (de Tebas, si no recuerdo mal) tenían voz y en ocasiones cantaban al ritmo de la música. Si no lo creéis, escuchad los acentos de esta barca que parece otros tantos pífanos con esos silbidos que dejan oír las olas cuando entran por todo este concierto de grietas y hendiduras.» Nos echamos a reír, pero Dios sabe cómo.

> Aníbal, cuando a su afligido imperio
> vio hacerse la fortuna tan adversa,
> se echó a reír entre gente lacrimosa y triste.[37]

---

[36] Virgilio, *Eneida*, VI, 413-414: «Cruje bajo su peso la recosida barca y por sus juntas da entrada a borbotones al agua marismosa» [trad. de J. de Echave-Sustaeta].

[37] Petrarca, *Cancionero*, 102, 5-7.

Prudencio —*Risus sardonicus.*[38]

Teófilo —Nosotros, invitados por aquella dulce armonía como por amor los desdenes, los tiempos y las estaciones, acompañábamos su sonido con nuestros cantos. El señor Florio, como si recordara sus amores, cantaba el «Dónde sin mí, dulce vida mía».[39] El Nolano replicaba: «El sarraceno doliente, ¡oh, femenino ingenio!»[40] y así sucesivamente. Así, poco a poco, en la medida en que lo permitían la barca, que —aunque la carcoma y el tiempo la habían reducido a tal estado que hubiera podido servir de corcho— parecía con su *festina lente*[41] toda de plomo, y los brazos derrotados de aquellos dos viejos, que aunque con el movimiento de su cuerpo mostraban la medida larga, sin embargo con los remos daban los pasos cortos.

Prudencio —*Optime discriptum illud, festina*[42] para la apresurada espalda de los marineros, *lente* para el rendimiento de los remos, como si se tratara de siervos ineficaces del dios de los huertos.

Teófilo —De esta manera avanzando mucho tiempo y poco espacio, cuando aún no habíamos hecho la tercera parte del viaje, poco después de ese lugar llamado el Templo, resulta que nuestros padrinos en lugar de apresurarse arrimaron la proa a la orilla. Entonces el Nolano preguntó: «¿Qué quieren hacer? ¿Acaso pretenden recuperar un poco de aliento?» y se le tradujo que no querían continuar porque su casa estaba allí. Ruega que te ruega, pero tanto peor, pues ésta es una especie de aldeanos en cuyo pecho despunta todas sus saetas el dios del amor del pueblo llano.

Prudencio —*Principio omni rusticorum generi, hoc est a natura tributum, ut nihil virtutis amore faciant; et vix quicquam formidine paenae.*[43]

Frulla —Hay también otro proverbio a propósito de todo aldeano:

Rogatus tumet,
pulsatus rogat,
pugnis concisus adorat.[44]

---

38 «Risa sardónica.»

39 Ariosto, *op. cit.*, VIII, 76, vv. 1-2.

40 *Ibid.*, XXVII, 117, vv. 1-2.

41 «sin prisa, pero sin pausa».

42 «Muy bien descrito, sin pausa.»

43 «La naturaleza ha establecido en principio que los aldeanos de toda clase no hagan nada por amor a la virtud y apenas nada por temor al castigo.»

44 «Se hincha cuando se le ruega / ruega cuando se le golpea / y adora al que le sacude a golpes» (versión medieval de Juvenal, *Sátiras*, III, 293 y 300).

Teófilo —En conclusión: nos dejaron allá tirados y después de pagarles y darles las gracias, porque en este país no se puede hacer otra cosa cuando se recibe una ofensa de semejante canalla, nos mostraron el camino más corto para salir a la calle.

Aquí te quiero, dulce Mafelina, musa de Merlín Cocaio. Aquello era un camino que comenzaba en un lodazal que ni siquiera por casualidad tenía un sendero. El Nolano, que ha estudiado y frecuentado las escuelas más que nosotros, dijo: «Me parece ver un paso cochino, seguidme pues». Y aún no había terminado de decirlo cuando se vio enfrascado en ese fango de tal manera que no podía sacar las piernas y así, ayudándonos el uno al otro, pasamos por medio con la esperanza de que ese purgatorio durase poco. Mas resulta que por mala e inmerecida suerte, él y nosotros, nosotros y él, nos encontramos empantanados en un cenagal cercado por todas partes con buenos muros, como si del huerto de la envidia o del jardín de las delicias se tratara. Y como no había luz alguna que nos sirviera de guía, no sabíamos distinguir el camino que habíamos recorrido del que todavía teníamos que hacer, esperando a cada paso encontrar el final; atravesando siempre ese fango líquido nos hundíamos hasta las rodillas en el profundo y tenebroso Averno. En esta situación no podíamos aconsejarnos unos a otros, ni sabíamos qué decir, sino que en un mudo silencio el uno silbaba de rabia, el otro susurraba, el otro bufaba con los labios o lanzaba un suspiro y se detenía un poco o bien blasfemaba en voz baja, y como los ojos no nos servían nos guiábamos por los pies, un ciego se confundía por mejor servir de guía al otro, hasta el punto de que:

> Como el hombre que yace y llora amargamente
> sobre el duro lecho el lento pasar de las horas,
> espera que píldoras, encantos, polvos o licor
> maten el grave mal que siente;
> mas cuando a la larga ve el doliente
> que el dolor vence todos los remedios,
> desesperado, se tranquiliza y aunque muere
> desdeña que por su salud algo más se intente;[45]

también nosotros, tras haberlo intentado una y otra vez sin remedio alguno a nuestro mal, desesperados, sin afanarnos más y sin devanarnos

[45] Tansillo, soneto *Qual uom, che giace, e piange lungamente*, vv. 1-8.

los sesos en vano, nos decidimos a atravesar con resolución el profundo mar de ese líquido fango que fluía lentamente desde lo hondo del profundo Támesis hasta la orilla.

PRUDENCIO —Hermosa cláusula.

TEÓFILO —Cada uno de nosotros había tomado la decisión del trágico ciego de Epicuro:

> Donde el fatal destino me guía ciego
> déjame ir, y donde el pie me lleva;
> no me acompañes más por compasión.
> Hallaré quizás un foso, una cueva, una roca,
> que piadosa me prive de tanta guerra
> arrojándome en lugar profundo y bajo.[46]

Mas, gracias a los dioses (porque, como dice Aristóteles, *non datur infinitum in actu*[47]) nos encontramos al fin, sin incurrir en peores desgracias, en un pantano que, aunque también avaro en concedernos un poco de margen que nos sirviera de camino, sin embargo, nos trató más cortésmente al dejar ya de trabarnos los pies, hasta que cuando hubimos subido más arriba por el sendero, nos ofreció amablemente un torrente que por un lado dejaba un margen de piedra suficiente para poner los pies en seco. Poco a poco fuimos avanzando, tropezando borrachos, no sin riesgo de rompernos la cabeza o la pierna.

PRUDENCIO —*Conclusio, conclusio.*[48]

TEÓFILO —En conclusión: *tandem laeta arva tenemus.*[49] Nos pareció que estábamos en los campos Elíseos cuando llegamos a la calle principal. Y juzgando por el aspecto del lugar a donde nos había llevado ese maldito sendero, resulta que nos encontrábamos poco más o menos a una distancia de veintidós pasos del lugar de donde nos habíamos desviado para buscar a los barqueros, muy cerca de la residencia del Nolano. ¡Oh múltiples dialécticas!, ¡oh intrincadas dudas, importunos sofismas, cavilosas falacias, oscuros enigmas, intrincados laberintos, endiabladas esfinges, resolveos o haceos resolver!

---

46 Marco Antonio Epicuro, *Cecaria*, tercetos I y III.
47 «no existe el infinito en acto».
48 «¡conclusión, conclusión!»
49 «finalmente alcanzamos los alegres parajes» (*Eneida*, VI, v. 744).

En esta encrucijada, en este dudoso trance,
¿qué debo hacer?, ¿qué debo decir, desdichado?[50]

De un lado nos llamaba nuestro alojamiento, puesto que el maestro Fango y el maestro Pantano nos habían llenado de barro hasta tal punto que apenas podíamos mover las piernas. Además, la regla de la odomancia y el común de los augurios nos aconsejaban insistentemente que no continuáramos el viaje. Los astros, completamente cubiertos por un oscuro y tenebroso manto que volvía brumoso el aire, nos forzaban a regresar. La hora nos disuadía de seguir adelante y nos exhortaba a volver lo poco que quedaba a nuestras espaldas. La proximidad de la residencia del Nolano aplaudía favorablemente. La oportunidad, que con una mano nos había empujado hasta allí, con dos impulsos aún más fuertes nos hacía sentir en ese momento la mayor presión del mundo. El cansancio, al fin (de la misma forma que una piedra es movida hacia el centro por su principio y naturaleza), nos indicaba el mismo camino y nos inclinaba hacia la derecha. En la otra dirección nos llamaban tantas fatigas, esfuerzos y molestias que hubiéramos afrontado en vano. Pero el gusanillo de la conciencia nos decía: «Si este poco de camino nos ha costado tanto que apenas hemos hecho veinticinco pasos ¿qué ocurrirá con tanto camino como todavía nos queda? *Mejor es perder, que más perder.*»[51] En aquella dirección nos llamaba también el deseo común que teníamos de no defraudar la expectación de aquellos caballeros y nobles personajes; en sentido opuesto respondía el crudo resentimiento de que al no haberse ellos preocupado ni haber pensado tampoco en enviar caballo o bote a unas personas respetables, sin tomar en consideración el tiempo, la hora y la ocasión, tampoco sentirían demasiado escrúpulo ante nuestra ausencia. De aquel lado éramos acusados de poco corteses a fin de cuentas o bien de personas excesivamente puntillosas que miden las cosas en función de los méritos y de los favores y que hacen profesión de recibir cortesía más que de hacerla y de preferir como gente villana e innoble ser vencidos en ella a vencer. De este lado en cambio nos excusaba el hecho de que donde hay fuerza no hay razón. De allá nos atraía el interés particular del Nolano, que había dado su promesa y a quien le habrían podido achacar no sé qué. Además, él tiene siempre gran deseo de que se le ofrezca la oportunidad de ver costumbres, de

---

[50] *Cf.* Petrarca, *Cancionero*, 268, v. 2.
[51] En español en el original.

conocer los ingenios, de adquirir si es posible alguna nueva verdad, de fortalecer el buen hábito del conocimiento, de reparar en aquello que le falta. De esta parte nos retenía el tedio general y un cierto espíritu que nos daba algunas razones más verdaderas que dignas de repetir. ¿A quién toca resolver esta contradicción?, ¿quién debe triunfar en este libre albedrío?, ¿a quién da su consentimiento la razón?, ¿qué ha establecido el destino? Resulta que este destino, por medio de la razón, abriendo la puerta al entendimiento, entra y ordena a la elección que despache el consentimiento a continuar el viaje. «*O passi graviora*[52] —se nos dice— ¡oh hombres pusilánimes, ligeros, inconstantes y de poco espíritu...!»

PRUDENCIO —*Exaggeratio concinna.*[53]

TEÓFILO —«... no, no es imposible, aunque sí sea difícil, esta empresa. Son difíciles aquellas cosas establecidas para hacer retroceder a los poltrones. Las cosas ordinarias y fáciles son para el vulgo y para la gente ordinaria. Los hombres raros, heroicos y divinos pasan por este camino de la dificultad con el fin de que la necesidad se vea obligada a concederles la palma de la inmortalidad. Añádase a esto que aunque no sea posible llegar al extremo de ganar el palio, corred sin embargo y haced todo lo que podáis en asunto de tanta importancia, resistiendo hasta el último aliento de vuestro espíritu. No sólo es alabado el vencedor, sino también quien no muere como un cobarde y poltrón. Este último rechaza ser culpable de su fracaso y de su muerte atribuyéndolo a la suerte y muestra al mundo que ha llegado a tal estado no por una falta suya, sino por culpa de la fortuna. No sólo merece honores el único individuo que ha ganado la carrera, sino también todos aquellos que han corrido tan excelentemente como para ser juzgados igualmente dignos y capaces de haberla ganado, aunque no hayan sido los vencedores. Merecen vituperio los que desesperados se paran a mitad de la carrera y no tratan (aunque sea en última posición) de alcanzar la meta con el esfuerzo y vigor que les es posible.

Vidi ego lecta diu, et multu spectata labore
degenerare tamen, ni vis. Sic omnia fatis
in peius ruere, ac retro sublata referri;
non aliter quam qui adverso vix flumine lembum

[52] «Vosotros que habéis pasado tantas pruebas» (*Eneida*, I, 199).

[53] «Hermosa amplificación retórica.»

> *remigiis subigit: si brachia forte remisit;*
> *atque illum in preceps prono rapit Alveus amne».*[54]

Triunfe, pues, la perseverancia, porque si tan grande es el esfuerzo no será mediocre el premio. Todas las cosas de valor son difíciles de obtener; estrecha y espinosa es la vía de la beatitud; grandes cosas quizá nos promete el cielo. Por eso dice el poeta:

> *Pater ipse colendi*
> *haud facilem esse viam voluit, primusque per artem*
> *movit agros: curis acuens mortalia corda,*
> *nec torpere gravi passus sua regna veterno.*[55]

PRUDENCIO —Es éste un desarrollo muy enfático que vendría mejor a una materia de mayor importancia.

FRULLA —Es lícito y también potestad de los príncipes exaltar las cosas bajas. Si las hacen dignas, serán estimadas dignas y verdaderamente lo serán; y en esto sus acciones son más ilustres y notables que si engrandecieran a los grandes, pues éstos todo lo creen merecer por su grandeza, o conservaran a los superiores en su superioridad, los cuales dirán que eso es lo que se les debe no por favor o cortesía o magnanimidad del príncipe, sino por justicia y razón.[56] Pues bien,

---

[54] Virgilio, *Geórgicas*, I, 197-203: «He visto simientes largamente seleccionadas y probadas con mucho trabajo, degenerar, a pesar de todo, si el hombre, con esfuerzo, no estriaba a mano cada año las más grandes una a una. Todo está así condenado a ir de mal en peor y a retroceder y desmoronarse, no de otro modo como el que a duras penas impulsa a remo una barca remontando un río, y si por azar afloja los brazos la corriente la arrastra rápidamente río abajo» [trad. de B. Segura Ramos].

[55] *Ibid.*, I, 121-124: «El propio padre quiso que la vía de la agricultura no fuese fácil; fue el primero en remover los campos con técnica, aguzando el corazón de los hombres con sobresaltos, y no consintió que su reino languideciera en un letargo pesado» [trad. de B. Segura Ramos].

[56] Desde aquí hasta la próxima intervención de Teófilo la mayor parte de los ejemplares impresos presentan la siguiente redacción: «Así no exaltan de ordinario a los dignos y a los virtuosos porque les parece que ellos no tienen tantas oportunidades de rendirles tantos favores como un holgazán engrandecido y una hez de truhanes. Además, observan esta norma para hacer saber que la fortuna, a cuya ciega majestad están muy obligados, es superior a la virtud. Si en alguna ocasión ensalzan entre ellos a un hombre de bien y honorable, raramente lo harán ocupar el grado en el que no se le anteponga alguien que le haga saber hasta qué punto la autoridad vale más que los méritos y que éstos no valen sino en la medida en que aquélla lo permite y lo dispensa. Ahora veis de qué manera podréis entender por

aplicad lo mismo a propósito del discurso de nuestro Teófilo. No obstante, maestro Prudencio, si todavía os parece duro, separadlo de esta materia y unidlo a otra.

PRUDENCIO —Yo solamente dije que el desarrollo parecía muy enfático para la materia que se ofrece en este momento.

FRULLA —Yo quería decir también que parece que Teófilo tenga algo de Prudencio, pero disculpadle, porque me parece que esta enfermedad vuestra es contagiosa. Y no temáis, que Teófilo sabe hacer de la necesidad virtud y de la enfermedad cautela, preservación y salud. Proseguid, pues, Teófilo, vuestro discurso.

PRUDENCIO —*Ultra domine.*[57]

SMITH —Vamos, démonos prisa si no queremos que el tiempo nos apremie.

TEÓFILO —Levanta, pues, las alas, Teófilo, ponte a punto y recuerda que no se te da ahora la oportunidad de aportar las más sublimes cosas del mundo. No tienes aquí materia para hablar de ese numen de la Tierra, de esa dama rarísima y singular que desde este frío cielo cerca

qué Teófilo exagera toda esta cuestión, pues, aunque os parezca burda, es algo muy distinto de loar la salsa, el huertecillo, el mosquito, la mosca, la nuez y cosas semejantes, a la manera de los antiguos escritores, o bien la estaca, la varilla, el abanico, la raíz, el soldado que envía a otro a la guerra en su lugar a cambio de dinero, la candela, el calientamanos, el higo, la fiebre quintana, el anillo y otras cosas por el estilo, al modo de los autores de nuestros días, cosas todas ellas que no sólo son consideradas innobles, sino incluso repugnantes muchas de ellas. Se trata, sin embargo, de ir al encuentro entre otros de un par de sujetos [*i.e.* Torcuato y Nundinio], que portan tal significado que sin duda gran cosa nos promete el cielo. ¿No sabéis que cuando el hijo de Cis, llamado Saúl, andaba buscando los asnos fue estimado digno de ser investido rey del pueblo de Israel? Id, id a leer el primer libro de Samuel y veréis que ese noble personaje ponía, sin embargo, más cuenta en encontrar los asnos que en ser ungido rey. Parece incluso que no le satisfacía en absoluto el reino si no encontraba los asnos. Por eso, cada vez que Samuel le hablaba de coronarle, él respondía: «¿Y dónde están los asnos? ¿Dónde están los asnos? Mi padre me ha enviado a encontrarlos y ¿no queréis vos que yo encuentre a mis asnos?». En conclusión: no se tranquilizó hasta que el profeta le dijo que los asnos ya habían sido hallados, queriendo acaso indicar que tenía aquel reino, con el que podía estar contento, pues valía por sus asnos y más todavía. He aquí, pues, cómo en ocasiones se ha ido buscando una cosa y esa búsqueda ha sido el presagio de un reino. Gran cosa, pues, nos promete el cielo. Prosigue ahora, Teófilo, tu discurso. Narra los acontecimientos de esta búsqueda que hacía el Nolano; haznos oír el resto de los accidentes de este viaje. —PRUDENCIO: *Bene est, pro bene est prosequere, Teophile* [Está bien, muy bien; prosigue, Teófilo]. —SMITH: Daos prisa porque se acerca la hora de ir a cenar. Contadnos con brevedad lo que os sucedió después de que os decidisteis a proseguir aquel largo y fastidioso camino antes que retornar a casa».

57 «Adelante, señor.»

del paralelo ártico proporciona tan clara luz a todo el globo terrestre. Me estoy refiriendo a Isabel, que por título y dignidad real no es inferior a ningún otro rey que exista en el mundo y en cuanto al juicio, sabiduría, consejo y gobierno no cede el primer puesto a ningún otro gobernante. En el conocimiento de las artes y de las ciencias, en la comprensión y en el dominio de todas las lenguas que pueden escucharse en Europa de labios de personas llanas y doctas, supera sin discusión a todos los demás príncipes y triunfa sobre ellos de tal manera que si el poder de la fortuna estuviera en correspondencia e igualara al de su generosísimo espíritu e ingenio, sería la única emperatriz de la esfera terrestre y con su divina mano sostendría con mayor significación aún el globo de la monarquía universal. No tienes materia para hablar de ese ánimo tan heroico que, desde hace ya veinticinco años y más, con el gesto de sus ojos, en medio de las borrascas de un mar de adversidades, ha hecho triunfar la paz y la calma, se ha mantenido firme en medio de oleajes tan violentos y de hinchadas olas de tan diversas tempestades con que, con todo su ímpetu, le ha hecho frente este orgulloso y loco océano que por todas partes la circunda. No tienes materia para hablar de ella, a la que si quisieras comparar con alguna otra reina de tiempos pasados profanarías la dignidad de su singularidad y excepcionalidad, porque supera con mucho a todas: a unas por la grandeza de su autoridad, a otras por la duración de su largo, completo y todavía incólume reinado, a todas en fin por su sobriedad, castidad, ingenio y conocimiento. A todas supera también por la hospitalidad y cortesía con que acoge a toda clase de extranjeros con tal de que no se hagan completamente indignos de gracia y de favor.[58]

Tampoco se te ofrece la ocasión de hablar de la generosísima humanidad del ilustrísimo señor conde Robert Dudley, conde de Leicester, etc., tan conocida por todo el mundo, tan renombrada a

---

[58] La loa de Isabel I presenta en la mayor parte de los ejemplares impresos la siguiente redacción: «En el conocimiento de las artes y de las ciencias, en la comprensión y en el dominio de todas las lenguas que pueden ser habladas en Europa por personas llanas y doctas, dejo al mundo entero determinar cuál es el puesto que ocupa entre todos los demás príncipes. Cierto es que, si el imperio de la fortuna estuviera en correspondencia e igualara el imperio del generosísimo espíritu e ingenio, sería necesario que esta gran Anfítrite abriera sus bordes y ampliara tanto su circunferencia que, así como comprende una Bretaña y una Hibernia, le diera otro globo entero que viniera a igualarse a la mole universal de forma que con mayor significado aún su potente mano sustente el globo de una general y entera monarquía. No tienes ahora la materia para hablar de un consejo tan maduro, discreto y prudente con el que este ánimo tan heroico, desde hace ya veinticinco años y más...».

la par que la fama del reino y de la reina de Inglaterra en los reinos vecinos, tan ensalzada por los corazones de los generosos espíritus italianos que por él (y por su señora) han sido y son tratados siempre con particular favor.[59] Él y también el excelentísimo señor Francisco Walsingham, gran secretario del Consejo real, se bastan —como quienes están sentados junto al sol del esplendor real— para eliminar y anular la oscuridad con la luz de su gran nobleza y para educar y purgar con el calor de su amable cortesía cualquier rudeza o rusticidad que se pueda encontrar no sólo entre los británicos, sino también entre los escitas, los árabes, los tártaros, caníbales y antropófagos. Tampoco es éste el momento apropiado para referir la honesta conversación, cultura y buena educación de muchos caballeros y personajes ingleses muy ilustres, entre los que es conocidísimo (especialmente para nosotros, en un primer momento cuando estábamos en Milán y en Francia por su fama, y luego, ahora que estamos en su patria, por experiencia personal) el muy ilustre y excelente caballero señor Philip Sidney, cuyo tersísimo ingenio (dejando a un lado sus costumbres ensalzadísimas) es tan raro y singular que difícilmente hallarás otros semejante a él entre los más singulares y raros ingenios tanto de dentro como de fuera de Italia. Se nos ha privado, pues, totalmente de materia digna de alabanza. Pero, de la forma más inoportuna, a despecho de todo el mundo, se nos pone por delante una plebe que como tal plebe no es inferior a ninguna otra plebe que alimente en su seno la más bien excesivamente pródiga tierra, porque de todas las plebes que yo pueda haber conocido hasta ahora irreverentes, irrespetuosas, inciviles, maleducadas, la plebe inglesa es verdaderamente una buena muestra. Cuando ven a un extranjero parece (¡por Dios!) otros tantos lobos, otros tantos osos que con su torvo semblante le lanzan esa mirada que arrojaría un cerdo a quien viniera a llevársele de delante la comedera. Esa innobilísima plebe —por lo que ahora nos interesa— se divide en dos partes.[60]

---

[59] Este párrafo aparece en la mayor parte de los ejemplares impresos con la siguiente redacción: «Aquí, aunque yo particularmente no los conozca, ni tenga intención de conocerlos, oigo nombrar tanto a ilustrísimos y excelentísimos caballeros, a un gran tesorero del reino [William Cecil, lord Burghley] y a Robert Dudley, conde de Leicester, cuya generosísima humanidad es tan conocida por todo el mundo, tan renombrada junto con la fama de la reina y del reino, tan ensalzada en los países vecinos, como acogedora con particular benevolencia de toda clase de extranjeros con tal de que no se hagan completamente indignos de gracia y favor».

[60] El pasaje referente a la plebe dice así en la versión divulgada: «Mas he aquí que, de la forma más inoportuna, se nos pone ante nuestros ojos una gran parte de

PRUDENCIO —*Omnis divisio debet esse bimembris, vel reducibilis ad bimembrem.*[61]

TEÓFILO —La primera de ellas está formada por artesanos y tenderos, los cuales cuando se han dado cuenta de alguna manera de que eres de fuera, te tuercen el hocico, se ríen de ti, se te mofan, se te pedorrean con la boca, te llaman en su lengua perro, traidor, extranjero, y esto último es entre ellos un calificativo injuriosísimo que vuelve al imputado digno de recibir todas las ofensas del mundo, con independencia de que sea joven o viejo, togado o armado, noble o caballero. Les lleva a ello su deseo de tener una oportunidad de reñir con un forastero y en ello les da seguridad el que no pasa como en Italia, donde si alguien rompe la cabeza a uno de estos canallas se quedarán todos quietos mirando si por casualidad aparece algún polizonte de oficio que lo detenga; y en el caso de que alguien se mueva lo hace para separar y apaciguar, para ayudar al más débil y defender sobre todo la causa del forastero. El que no es oficial de corte o funcionario de la justicia, *id est*, alguacil, no se atreve ni se siente autorizado a poner su mano sobre el delincuente. Y, si el alguacil no es lo suficientemente fuerte para detenerlo, todos se avergonzarán de ayudarle en semejante tarea. De esta forma, el alguacil y en ocasiones los alguaciles pierden la presa. Pero aquí, si por mala suerte te ocurre que aprovechas la oportunidad de tocar a uno de ellos o bien echas la mano a las armas, resulta que en un instante te encontrarás a todo lo largo de la calle en medio de un ejército de bribones que parecen surgidos de la tierra con mayor rapidez de la que (según se imaginan los poetas) surgieron otros tantos hombres armados de los dientes del dragón sembrados por Jasón. Pero lo cierto es que salen de las tiendas y te muestran la gentilísima y honorabilísima perspectiva de una selva de bastones, largas varas, alabardas, partesanas y horcas enmohecidas que (aunque les han sido concedidas por el príncipe para mejor uso) tienen siempre preparadas y dispuestas para ocasiones como ésa. Así

---

la plebe, la cual es una sentina de tal calibre que si no fuera bien suprimida por los otros, echaría tal hedor y tan mal humo que llegaría ofuscar hasta tal punto el nombre de toda la plebe entera que Inglaterra podría vanagloriarse de tener una plebe que, en punto a irrespetuosa, incivil, burda, rústica, salvaje y mal educada, no cede el puesto a ninguna otra que pueda alimentar la tierra en su seno. Dejados a un lado muchos individuos que hay en ella, dignos de cualquier honor, distinción y nobleza, he aquí que se nos viene delante otra parte, que cuando ve a un extranjero...».

61 «Toda división debe ser bimembre o reducible a dos miembros.»

te los verás echársete encima con furia salvaje, sin mirar a quién, por qué, dónde y cómo, sin decirse nada el uno al otro, cada uno desfogando esa aversión natural que siente contra el forastero; con su propia mano (a no ser que se vean obstaculizados por la multitud de los otros que tratan de llevar a la práctica la misma intención) y con su propia vara te tomarán la medida del sayo y si no te andas con cuidado hasta te soldarán el pelo a la cabeza. Y si, por un casual, estuviera presente algún hombre de bien o un caballero al que disguste semejante villanía, se verá obligado (aunque sea un conde o un duque) a rabiar por dentro y esperar desde lejos el final por temor a acompañarte sin provecho tuyo y con daño suyo, pues esos individuos no tienen respeto a nadie cuando se ven armados de esa manera. Ahora, al *tandem*,[62] cuando creas que ya puedes ir a buscar al barbero y poner a descansar tu fatigado y maltrecho cuerpo, resulta que verás que aquellos mismos individuos son otros tantos alguaciles y polizontes que si pueden imaginarse que has tocado a alguno de ellos (ya podrás tener la espalda o las piernas todo lo rotas que quieras) a fuerza de golpes te harán correr como si llevaras los talares de Mercurio o montaras el caballo Pegaso o fatigaras el lomo del corcel de Perseo o cabalgaras sobre el hipógrifo de Astolfo o te llevara encima el dromedario de Madián o trotaras sobre una de las jirafas de los reyes magos, ayudándote a caminar con sus salvajes puñetazos, que más te valdría que fueran otras tantas coces de buey, de asno o de mulo. No te dejarán hasta que te hayan metido en la cárcel y una vez allí *me tibi comendo.*[63]

PRUDENCIO —*A fulgure et tempestate, ab ira, et indignitate, malitia, tentatione, et furia rusticorum...*[64]

FRULLA —*... libera nos domine.*[65]

TEÓFILO —A ellos se añade la orden de los criados. No me refiero a los de primera categoría, es decir, a los servidores de la nobleza, que generalmente no llevan divisa o emblema a no ser por la excesiva vanidad de los unos o por demasiada adulación de los otros. Entre éstos se encuentra alguna educación.

PRUDENCIO —*Omnis regula exceptionem patitur.*[66]

---

[62] «para concluir».

[63] «me encomiendo a ti».

[64] «Del rayo y del trueno, de la ira y la indignación, malicia, tentación y furia de los aldeanos...»

[65] «...libéranos, Señor».

[66] «Toda regla tiene su excepción.»

TEÓFILO —Me refiero, por el contrario, a las otras clases de criados. Unos son de segunda categoría y llevan todos el emblema a la espalda; otros son de tercera categoría y sus señores no son lo suficientemente notables como para que les interese poner un emblema a sus criados o bien se les cree indignos e incapaces de llevarlo. Otros son de cuarta categoría y vienen después de los marcados y de los no marcados; son siervos de los siervos.

PRUDENCIO —*Servus servorum, non est malus titulus usquequaque.*[67]

TEÓFILO —Los de la primera categoría son nobles pobres y necesitados que se ponen bajo la protección de los poderosos con la intención de ganar algo y procurarse algún favor. Generalmente no son arrancados de sus casas, siguen a sus señores con dignidad y son apreciados y favorecidos por ellos. Los de la segunda categoría son pequeños mercaderes, arruinados, artesanos o gente que ha aprendido a leer o cualquier otro oficio sin ningún provecho; o bien han huido o se les ha echado de alguna escuela, taller o almacén. Los de la tercera categoría son aquellos vagos que para evitar un esfuerzo mayor han abandonado un oficio más libre y o bien son vagos acuáticos sacados de los barcos o bien son vagos terrestres sacados del arado. Finalmente, los de la cuarta categoría son una combinación de desesperados, de despreciados por sus señores, gente escapada de tempestades, vagabundos, gente inútil y ociosa, individuos que ya no encuentran facilidades para robar o que acaban de escaparse de la prisión, gentes cuya intención es engañar a quien los venga a sacar de allí. Y se les saca de la columnata de la Bolsa y de la puerta de San Pablo. En París encontrarás toda la gente que quieras de esa calaña en la puerta de palacio; en Nápoles en las gradas de San Pablo y en Venecia en Rialto.

De las tres últimas clases son aquellos que para mostrar el poder que ostentan en su casa, que son personas de buen estómago, buenos soldados y superiores a todo el mundo, a todo aquel que no parece cederles el paso le dan un empujón con el hombro (como si del espolón de una galera se tratara) que le hará girar en redondo haciéndole ver toda su fuerza, robustez y poder, capaces incluso de deshacer un ejército en caso de necesidad. Y si el que se les pone enfrente es un extranjero, ya les puede ceder todo el paso que quiera que de todas formas le harán saber hasta qué punto saben hacer de César, de Aníbal, de Héctor y hasta de un buey embistiendo. No se limitan a hacer lo que el asno, contento (sobre todo cuando va cargado) con seguir siempre

[67] «Siervo de los siervos no es tampoco un mal título.»

su camino recto, por lo que si tú no te mueves él tampoco se moverá y será necesario dar un empujón o tú a él o él a ti. Pero esos aguadores no andan así, de forma que, si no estás atento, te harán sentir la punta de esa nariz de hierro situada en la boca de la jarra. Por su parte, los que llevan cerveza, si por un descuido tuyo se te tiran encima mientras van haciendo su recorrido, te harán sentir el peso de la carga que llevan encima y que no solamente son capaces de llevar sobre sus hombros, sino hasta de derribar cualquier obstáculo y arrastrar un carro si fuera preciso. Estos individuos, debido a la autoridad de que gozan por llevar la carga, merecen excusa, puesto que tienen más de caballos, mulos y asnos que de hombres. Acuso por eso a aquellos otros que tienen un poquitín de razón y están más hechos que ellos a imagen y semejanza del hombre y, sin embargo, en vez de darte los buenos días o las buenas tardes, tras haberte puesto una cara sonriente como si te conocieran y te quisieran saludar, te darán un golpe bestial. Digo que acuso a aquellos otros que en ocasiones simulan escapar o querer perseguir a alguien o correr hacia algún asunto necesario, salen del interior de un taller y te darán por detrás o de lado con toda su furia el mismo golpe que te daría un toro embravecido. Esto es lo que ocurrió precisamente hace pocos meses a un pobre caballero italiano, al que de esta manera rompieron y destrozaron una pierna entre las risas y el regocijo de toda la plaza. Cuando el magistrado quiso más tarde investigar el incidente, ni siquiera encontró que tal cosa hubiera podido ocurrir en aquella plaza, de forma que cuando tengas ganas de salir de casa, mira bien antes de hacerlo sin una razón urgente y no pienses en algo así como en querer ir por la ciudad de paseo. Luego, haz la señal de la santa cruz, ármate con una coraza de paciencia a prueba de arcabuz y disponte siempre a soportar lo menos malo con buena voluntad, si no quieres llevarte lo peor por la fuerza.[68] Pórtate con pru-

---

[68] Desde aquí hasta la última intervención de Prudencio, la mayor parte de los ejemplares impresos presenta el siguiente texto: «Mas ¿de qué te quieres lamentar, desgraciado? ¿Te parece innoble ser un animal de embestida? ¿No te acuerdas, Nolano, de lo que está escrito en tu libro titulado *El arca de Noé*? [Se trata de una obra perdida de Bruno, compuesta en su juventud.] Allí, mientras se debían disponer esos animales por orden y se debía poner fin a la discordia surgida en torno a los primeros puestos, ¿en cuánto peligro estuvo el asno de perder la preeminencia, que consistía en estar sentado en la popa del arca, por ser un animal más bien de coces que de embestidas?, ¿qué animales representan la nobleza del género humano en el horrible día del juicio, sino los corderos y los cabritos? Pues bien, ellos son los viriles, intrépidos y animosos, de los cuales los unos no serán separados de los otros, como *oves ab haedis* [*ovejas de cabritos*; *cf.* Mt, 25, 32], sino que (como más

dencia y piensa que nunca te las tendrás que ver con uno solo ni con dos o con cincuenta, sino con toda la república y la patria plebeya, por la cual todo el mundo está obligado, con razón o sin ella, a entregar hasta la vida. Por eso, hermano, cuando te sientas tocar así, echa mano a tu sombrero, saluda a tu antagonista y haz cuenta que ha hecho lo que suele hacerse entre compañeros y amigos; y si te parece que te ha dado demasiado fuerte, pídele perdón para que no vuelva a darte peor, provocándote y simulando que tú le has golpeado o has querido hacerlo. Ése es el momento y la ocasión en que podrás conocerlos mejor que nunca. Dice el Nolano que en los diez meses que lleva de estancia en Inglaterra no ha aprovechado lo que esa noche en hacer penitencia y ganar perdones. Con sólo esa noche le bastaba para principio, medio y fin de toda la Cuaresma. «Esta noche —dijo— quiero que valga por la penitencia que habría podido hacer ayunando durante cuarenta días y hasta durante cuarenta noches también. Esta noche he estado en el desierto, donde he ganado (no por una o por tres, sino por cuarenta tentaciones) cuarenta mil años de indulgencia plenaria...»

PRUDENCIO —*Per modum sufragii.*[69]

TEÓFILO —«... de forma que creo de buena fe haber ganado lo suficiente no sólo por los pecados que he cometido sino hasta por muchos otros que pudiera cometer en el futuro.»

---

venerables, feroces y embestidores) serán distinguidos como los padres de los corderos lo son de los padres de los cabritos. Sin embargo, los primeros gozan en la corte celestial de un favor que no poseen los segundos. Y si no lo creéis, alzad un poco los ojos y mirad quién ha sido puesto como cabeza de la vanguardia de los signos celestes. ¿Quién es el que con su omnipotente sacudida nos abre el año? —PRUDENCIO: *Aries primo; post ipsum, Taurus* [En primer lugar el Carnero, después el Toro]. —TEÓFILO: Junto a este gran capitán y príncipe de los rebaños, ¿quién ha sido digno de estar a su lado y sucederle sino el gran duque de las manadas, al que se añaden como dos pajes o dos Ganímedes esos hermosos garzones gemelos? Considerad, por tanto, cuál y cuánta es esa raza de personas que tienen la primacía en un lugar distinto a un arca podrida. —FRULLA: Cierto, yo no sabría encontrar diferencia alguna entre ellos y esa clase de animales, excepto que los unos embisten con la cabeza y ellos golpean también con el hombro. Pero dejad a un lado estas digresiones y volved a nuestro tema. Decidnos lo que ocurrió en lo que les quedaba de viaje, antes de que acabe la jornada de hoy. —TEÓFILO: Después de que el Nolano hubo recibido más o menos unas veinte espontonadas de ésas, especialmente en la pirámide cercana al palacio, en medio de tres calles, nos salieron al encuentro seis caballeros, uno de los cuales le dio una tan gentil y tan gorda que ella sola valía por diez y le hizo dar otra contra el muro que sin duda alguna podía valer por otras diez. El Nolano dijo: *Tanchi, mester* [«Gracias, maestro»]. Creo que le dio las gracias porque le golpeó con el hombro y no con la punta del centro del escudo o con la cimera del casco».

69 «De sobras.»

PRUDENCIO —*Supererogatorie.*[70]

FRULLA —Quisiera saber si contó esas humillaciones y golpes salvajes que dices que fueron cuarenta. Me hacéis acordarme del maestro Manfurio, al que unos bribones le hicieron contar no sé cuántas.

TEÓFILO —Si hubiera sabido él que se debía llevar tantos, quizás hubiera tenido curiosidad por contarlos, pero siempre creía que cada uno debía ser el último. Sin embargo, tan sólo era el último con respecto a los que ya habían pasado con anterioridad. Cuando dice que los golpes fueron cuarenta hace quizá lo que un devoto pecador, que debiendo responder al confesor del *quoties*, es decir, del número de veces, y no acordándose con precisión de la cantidad exacta, tira hacia arriba en lugar de hacia abajo por temor de que si confiesa menos en vez de más, se quede fuera algún pecado que debería por el contrario estar dentro de la mano del sacerdote que los absuelve. Además, cuando se reciben esos empujones y heridas no se siente el mismo placer que al contarlos, porque en el cuerpo no se sienten sin dolor o congoja y de la boca salen con la misma facilidad dos que doce, que cuarenta, que cien mil. Sean, sin embargo, los que se quiera; yo no he podido contar los suyos, pero sí los míos. Él se quedaba detrás, como suelen hacer los que en un mal paso dejan la delantera al compañero, pero se engañaba porque la paliza no nos la daban menos por detrás los que estaban a nuestras espaldas que por delante los que estaban enfrente. Sin embargo él, como mal menor, se portaba como un prior que sigue a su convento o bien hacía lo que se hace cuando se va al combate (que era donde se imaginaba que debía de estar en aquel momento, viendo encima tantos choques de lanzas partidas): fabricándose un parapeto con nosotros, se quedaba detrás, como el buen capitán que para la salvación de su ejército, que con su muerte desaparecería, se mantiene en la retaguardia, sano y salvo, seguro y alejado, desde donde en caso de necesidad pueda correr a dar órdenes para que otras gentes acudan en auxilio o bien ser él mismo el embajador de la desgracia. Como él caminaba, pues, con este plan no podía ser visto por nosotros, que, ocupados con nuestros propios problemas, no estábamos en condiciones de volver la vista atrás y hacer aquellos gestos que precisamente por menos disimulados eran tanto más peligrosos.

PRUDENCIO —*Optime consultum.*[71]

[70] «Está bien pagado.»

[71] «Muy bien pensado.»

Teófilo —Pero especialmente cuando estábamos en la pirámide cercana al palacio, en el cruce de tres calles...

Prudencio —*In trivio.*[72]

Teófilo —... nos salieron entonces al encuentro seis caballeros que llevaban delante un muchacho con un farol. Uno de ellos me dio tal sacudida que me hizo volverme y ver como otro le atizaba una doble al Nolano, tan gentil y tan gorda que ella sola podía valer por diez y le hizo dar otra a la pared que podía también valer por otras tantas.

Prudencio —*In silentio, et spe, erit fortitudo vestra. Si quis dederit tibi alapam; tribue illi et alteram.*[73]

Teófilo —Ésta fue la última borrasca porque poco después, gracias a san Fortunio, tras haber recorrido senderos tan penosos, caminado tan inseguros vericuetos, cruzado tan rápidos ríos, dejado atrás tan arenosos lugares, superado tan cenagosos fangos, atravesado tan turbios pantanos, hollado tan pedregosas torrenteras, superado tan salvajes encuentros, andado tan resbaladizos caminos, topado con tan escabrosos peñascos, chocado contra tan peligrosos escollos, con el favor del cielo llegamos al final vivos a puerto, *idest*, a la puerta, la cual se abrió ante nosotros nada más tocarla. Entramos, encontramos abajo muchos y diversos personajes, muchos y diversos criados, que sin interrumpir lo que hacían, sin bajar la cabeza y sin signo alguno de reverencia, mostrándonos su desprecio con sus gestos, nos hicieron el favor de mostrarnos la puerta. Pasamos al interior, subimos y nos encontramos con que después de habernos esperado durante mucho rato, se habían sentado —perdida ya toda esperanza— a la mesa. Tras hacer los saludos una y otra vez...

Prudencio —Salutaciones.

Teófilo —...y algunas otras pequeñas ceremonias, entre las cuales hubo este gracioso incidente: y es que cuando se ofreció a uno de los nuestros el último lugar, en la cola de la mesa, él se pensó que se trataba de la cabecera y por modestia quería ir a sentarse a la presidencia. Hubo entonces una pequeña discusión entre los que por cortesía querían que se sentara el último y él, que por modestia quería sentarse a la cabecera. En conclusión: el señor Florio se sentó frente a un caballero que estaba sentado a la cabecera de la mesa; el señor Fulke a la derecha del señor Florio y yo y el Nolano a la izquierda del

---

[72] «En la encrucijada.»

[73] «En la quietud y la esperanza estará vuestra fuerza. Si alguien te da una bofetada, dale tú otra.»

señor Florio. El doctor Torcuato estaba a la izquierda del Nolano y el doctor Nundinio justo enfrente de él.[74]

SMITH —Bien, dejémosles cenar, dejémosles descansar a la mesa hasta mañana.

FRULLA —Estoy seguro de que no tomarán tantos bocados como peripecias han pasado.

SMITH —Las palabras colmarán la diferencia. Hasta la vista.

FRULLA —Adiós.

PRUDENCIO —*Valete.*[75]

---

[74] La versión definitiva suprime un largo pasaje de la edición divulgada que dice así: «Allí, gracias a Dios, no vi la ceremonia de ese jarro o copa que suele pasar por la mesa de mano en mano, de arriba abajo, de izquierda a derecha y en otras direcciones, sin otro orden que la amistad y cortesía de montañeses. Después de que quien dirige el baile se ha sacado de la boca el jarro, tras dejar en él esa empañadura de grasa que muy bien puede servir de cola, pasa a beber inmediatamente otro y os deja una miga de pan; bebe otro y os pega al borde un hilillo de carne; bebe aquél y os mete dentro un pelo de la barba. Así, en un hermoso desorden, gustando todos de la bebida, no hay nadie tan mal educado que no os deje dentro alguna prenda de las reliquias que lleva en el bigote. Entonces, si alguno (ya sea porque no tiene estómago o porque se las dé de grande) no quiere beber, le basta tan sólo con acercárselo a la boca lo suficiente como para imprimir también un poco la huella de sus labios. Todo eso se hace con el fin de que, de la misma manera que todos se congregan para hacerse un lobo carnicero comiendo de un mismo cuerpo de cordero, de carnero o de un Grunnio Corocotta, aplicando todos la boca a un mismo recipiente, se hagan todos una misma sanguijuela como expresión de una urbanidad, de una hermandad, de una enfermedad, de un corazón, de un estómago, de una garganta y de una boca. Y todo eso se escenifica con ciertas gentilezas y bagatelas que verlo es la más hermosa comedia del mundo, pero la más cruda y desagradable tragedia es el que se encuentre allí en medio un caballero que se crea obligado a hacer como los demás por el temor a ser considerado grosero y descortés, pues en eso reside el máximo de la educación y cortesía. Mas, como tal uso sólo ha permanecido en las mesas de más baja extracción social y en las otras ya no se encuentra excepto de una manera algo más venial, dejémosles, por tanto, cenar, sin entrar en más consideraciones; y mañana hablaremos de lo que ocurrió después de la cena».

[75] «Adiós.»

DIÁLOGO TERCERO

TEÓFILO —Entonces el doctor Nundinio (una vez puesta a punto su persona, tras encogerse un poco de hombros, colocadas las dos manos sobre la mesa, habiendo observado un poco *circum circa*,[76] ajustada algo la lengua en la boca, elevada la mirada al cielo, dejando caer de la boca una delicada sonrisa y tras haber escupido una vez) comenzó de la siguiente manera:

PRUDENCIO —*In haec verba, in hosce prorupit sensus.*[77]

PRIMERA PROPOSICIÓN DE NUNDINIO

TEÓFILO —«Intelligis domine quae diximus?»[78] Y le preguntó si comprendía la lengua inglesa. El Nolano respondió que no y dijo la verdad.

FRULLA —Mejor para él porque habría oído más cosas desagradables e impropias que contrarias a ellas. Viene muy bien ser sordo por necesidad cuando no se sería sordo por gusto. Pero yo estaría más bien tentado de creer que él la comprende y que simula no entenderla para no privarse de todas las ocasiones que se le presentan por la gran cantidad de ásperos encuentros y para poder filosofar mejor acerca de las costumbres de los que se le ponen delante.

PRUDENCIO —*Surdorum, alii natura, alii physico accidente, alii rationali voluntate.*[79]

---

[76] «a su alrededor».

[77] «Prorrumpió en estas palabras, en estas frases.»

[78] «¿Entendéis, señor, lo que hemos dicho?»

[79] «Unos son sordos por naturaleza, otros por accidente, otros por elección racional.»

TEÓFILO —No penséis esto de él, porque aunque casi hace un año que se encuentra en este país, no entiende más que dos o tres palabras de lo más común, las cuales sabe que son saludos, mas no lo que significan concretamente. Y si quisiera pronunciar una de ellas no sabría.

SMITH —¿Qué significa el que tenga tan poca intención de aprender nuestra lengua?

TEÓFILO —No hay nada que le obligue o le incline a ello, porque aquellas personas honorables y los caballeros con que suele conversar, todos saben hablar o latín, o francés o español o italiano, pues sabiendo que la lengua inglesa tan sólo se usa en esta isla, se considerarían salvajes si únicamente conocieran su lengua materna.

SMITH —Es totalmente cierto que no saber hablar más que una sola lengua es algo indigno no tan sólo en un inglés bien nacido, sino en cualquier persona con independencia de su origen. Sin embargo, en Inglaterra (y estoy seguro que también en Italia y Francia) hay mucha gente en esa situación, con los cuales quien no domina la lengua del país es incapaz de conversar sin esa angustia que siente el que necesita servirse de un intérprete.

TEÓFILO —Es cierto que todavía hay muchos que tan sólo son caballeros por linaje, pero para mayor comodidad suya y nuestra es mejor que no se les entienda y aun que ni se les vea.

DE LA SEGUNDA PROPOSICIÓN DE NUNDINIO

SMITH —¿Qué añadió el doctor Nundinio?

TEÓFILO —«Entonces —dijo en latín— voy a traduciros lo que decíamos: Hemos de creer que Copérnico no opinaba que la Tierra se movía, pues esto es algo inapropiado e imposible, sino que le atribuyó el movimiento a ella en vez de a la octava esfera por razón de la comodidad en los cálculos.» El Nolano dijo que si Copérnico sostenía el movimiento de la Tierra por esta única razón y no también por aquella otra, entonces entendía más bien poco del problema y no lo suficiente. Lo cierto sin embargo es que Copérnico lo entendió tal como lo dijo y que intentó probarlo en la medida de sus fuerzas.

SMITH —¿Qué significa entonces que ellos hayan atribuido con tanta ligereza esa opinión al propio Copérnico, si no la pueden extraer de ninguna proposición suya?

TEÓFILO —Ten en cuenta que esta manera de hablar procedía del doctor Torcuato, que de todo Copérnico (aunque puedo creer

que haya ojeado toda la obra) tan sólo había retenido el nombre del autor del libro, del impresor, el lugar donde fue impreso, el año, el número de cuadernos y de páginas, y como no ignora el latín había entendido una cierta epístola preliminar añadida por no sé que asno ignorante y presuntuoso, el cual (pretendiendo favorecer al autor por medio de excusas o bien con el propósito de que los otros asnos encontraran también en este libro sus lechugas y pequeños frutos y no se vieran obligados a marcharse completamente en ayunas) les advierte de la siguiente manera antes de que comiencen a leer el libro y analizar sus opiniones: «No pongo en duda que algunos eruditos» (dijo muy bien algunos, de los cuales él puede ser uno) «una vez divulgada la novedad de las hipótesis de esta obra, de que la Tierra se mueve y que el Sol está inmóvil en el centro del universo, se sentirán profundamente ofendidos, pensando que se trata de un principio para llevar la confusión a las artes liberales, tan firmemente y desde hace ya tanto tiempo establecidas. Sin embargo, si se dignan examinar la cuestión correctamente, descubrirán que el autor de esta obra no ha cometido nada digno de reproche. En efecto, es propio del astrónomo examinar la historia de los movimientos celestes, a través de una diligente y concienzuda observación; y, luego, idear o imaginar cualesquiera causas de ellos —ya que de ninguna manera podrá alcanzar las verdaderas— sobre la base de las cuales podrán calcularse correctamente dichos movimientos de acuerdo con los principios de la geometría tanto en el futuro como en el pasado, pues no es necesario que esas hipótesis sean verdaderas, ni siquiera verosímiles. Este valor cabe dar a las hipótesis de este hombre a menos que seamos tan ignorantes de la óptica y de la geometría que creamos que la distancia de cuarenta grados y más alcanzada por Venus cuando se aleja del Sol, tanto por uno como por otro lado, esté causada por su movimiento en el epiciclo. Si eso fuera cierto, ¿quién es tan ciego para no ver lo que contra toda experiencia se seguiría: que el diámetro de la estrella parecería cuatro veces mayor y su mismo cuerpo más de dieciséis veces mayor cuando está cercanísima, en el punto opuesto al apogeo, que en el punto de su máxima distancia, llamado apogeo? Hay también otros supuestos no menos absurdos que éste, a los cuales no es necesario hacer referencia». Y al final concluye: «Permitámonos, pues, aprovechar el tesoro de estas suposiciones, aunque sólo sea por la admirable y artificiosa facilidad que conceden al cálculo, puesto que si alguien toma por verdaderas estas ficciones, saldrá de esta disciplina más ignorante de lo que entró».

Pues bien, ¡ved qué magnífico portero! Mirad qué bien os abre la puerta para haceros entrar y participar de ese honorabilísimo conocimiento, sin el cual el saber calcular, medir, geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo para locos ingeniosos. Mirad con qué fidelidad sirve al dueño de la casa. Copérnico no se ha contentado únicamente con decir que la Tierra se mueve, sino que además lo declara solemnemente y lo confirma en su carta al papa, cuando dice que las opiniones de los filósofos están muy lejos de las opiniones del vulgo, las cuales no merecen ser seguidas y sobre todo merecen ser rechazadas por contrarias a la verdad y a lo justo. Y ofrece otros muchos signos expresos de su opinión, aunque al final parezca que en cierto modo pretende (coincidiendo tanto con los que entienden esta filosofía como con los puros matemáticos) que si esa hipótesis no agradara por sus inconvenientes aparentes es lícito que también a él se le conceda la libertad de afirmar el movimiento de la Tierra con el fin de obtener demostraciones más sólidas que las efectuadas por los antiguos, que por su parte han tenido plena libertad para imaginarse tantas clases y modelos de círculos a la hora de demostrar las apariencias de los astros. De estas palabras no se puede inferir que él dude de lo que ha afirmado tan constantemente y de manera suficiente probará en el primer libro al responder a algunos argumentos de los que piensan lo contrario. Y en esta respuesta no hace únicamente oficio de matemático que presupone algo, sino también de físico que demuestra el movimiento de la Tierra.

Pero sin duda poco se le da al Nolano que Copérnico, el pitagórico Hicetas de Siracusa, Filolao, Heráclides de Ponto, Ecfanto el pitagórico, Platón en el *Timeo* (aunque de forma tímida y vacilante porque lo sostenía más por fe que por ciencia), y el divino Cusano en el segundo libro de su *Docta ignorantia*, y otros individuos en cualquier caso excepcionales, lo hayan enseñado y ratificado con anterioridad, pues él lo afirma por otros principios, propios y más firmes, gracias a los cuales y no por autoridad, sino por sentido vivo y razón, lo tiene tan seguro como cualquier otra cosa que pueda tener por cierta.

Smith —Está bien, pero, por favor, decidme qué argumento aporta ese portero de Copérnico para que le parezca más que verosímil (si no ya la verdad misma) que la estrella de Venus deba tener tanta diferencia de magnitud como de distancia.

Teófilo —Ese loco, que teme y le preocupa que algunos enloquezcan con la doctrina de Copérnico, no sé si en caso de necesidad hubiera podido aducir más inconvenientes que aquél, suficiente en su

opinión (a juzgar por la solemnidad con que lo refiere) para demostrar que pensar eso es propio de quien ignora totalmente la óptica y la geometría. Me gustaría saber de qué óptica y geometría está hablando ese bestia que muestra hasta qué punto ignora la verdadera óptica y geometría él y aquellos de quienes ha aprendido. Me gustaría saber cómo a partir de la magnitud de los cuerpos luminosos se puede inferir la razón de su cercanía y lejanía y por el contrario de qué manera se puede, a partir de la distancia y cercanía de cuerpos semejantes, inferir alguna variación proporcional a su magnitud. Me gustaría saber en virtud de qué principio de perspectiva o de óptica podemos establecer con precisión la distancia correcta o la mayor o menor diferencia a partir de cualquier variación de diámetro. Quisiera saber si nos equivocamos nosotros al afirmar que de la magnitud aparente del cuerpo luminoso no podemos inferir su verdadera magnitud ni su distancia, pues así como no es la misma la razón en un cuerpo opaco y en uno luminoso, tampoco lo es en un cuerpo menos luminoso y en otro más luminoso o luminosísimo, de tal manera que podamos determinar la magnitud o bien su distancia. La cabeza de un hombre no se ve a dos millas de distancia y sin embargo un farol mucho más pequeño o cualquier cosa semejante de fuego la veremos sin mucha diferencia (y probablemente con ninguna diferencia) a una distancia de sesenta millas. Así, por ejemplo, desde Otranto (en Apulia) se ven con frecuencia las luces de Valona a pesar de que entre ambos lugares se interpone un gran trecho del mar Jónico. Todo el que tenga buen sentido y razón sabe que si esas luces tuvieran el doble de intensidad, al igual que ahora se las ve a una distancia de setenta millas sin variar de magnitud, se las vería entonces a una distancia de ciento cuarenta millas. Si su intensidad fuera triple, serían vistas a una distancia de doscientas diez millas; si fuera cuádruple, a doscientas ochenta, calculando siempre de la misma manera en las sucesivas adiciones de proporciones y grados. La causa es que la conservación de un mismo diámetro y un mismo volumen de cuerpo suele deberse más a la cualidad e intensa fuerza de la luz que a la cantidad del cuerpo inflamado. ¿Pretendéis, pues, sabios ópticos y sagaces expertos en perspectiva, que si yo veo que una luz distante cien estadios tiene cuatro dedos de diámetro, será lógico que esa misma luz deba tener ocho dedos de diámetro a cincuenta estadios de distancia, dieciséis a una distancia de veinticinco, treinta y dos a los doce estadios y medio y así sucesivamente, hasta que al encontrarse cercanísima venga a tener esa magnitud que os pensáis?

Smith —De forma que según lo decís no podrá ser refutada con razones geométricas, aunque sea falsa, la opinión de Heráclito de Éfeso, que dijo que el Sol es realmente de la magnitud con que se ofrece a nuestros ojos. Suscribió también esa opinión Epicuro, según consta en su epístola a Sófocles, y en el undécimo libro de su obra *De natura* (según cuenta Diógenes Laercio) dice que, en la medida en que puede juzgar, «la magnitud del Sol, de la Luna y de las otras estrellas es exactamente la que nos aparece a nuestros sentidos», «ya que (dice) si con la distancia perdieran la magnitud con más razón perderían el color» y dice que «no debemos juzgar a esas luces de manera diferente de como juzgamos a las que se hallan cerca de nosotros».

Prudencio —*Illud quoque Epicureus Lucretius testatur quinto* De natura *libro.*[80]

Nec nimio solis maior rota, nec minor ardor
esse potest, nostris quam sensibus esse videtur.
Nam quibus e spaciis cumque ignes lumina possunt
adiicere, et calidum membris adflare vaporem,
illa ipsa intervalla nihil de corpore limant
flammarum, nihilo ad speciem est contractior ignis.
Luna quoque sive notho fertur, sive lumine lustrans,
sive suam proprio iactat de corpore lucem,
quicquid id est, nihilo fertur maiore figura.
Postremo quoscunque vides hinc aetheris ignes,
dum tremor est clarus, dum cernitur ardor eorum,
scire licet perquam pauxillo posse minores
sse, vel exigua maiores parte brevisque,.
quando quidem quoscunque in terris cernimus ignes
perparvum quiddam interdum mutare videntur,
alterutram in partem filum, cum longius absint.[81]

[80] «Lo testimonia también el epicúreo Lucrecio en el quinto libro de *La naturaleza*.»

[81] Lucrecio, *op. cit.*, v, 564-569; 575-577; 585, 587, 594-595, 586, 588-589: «La rueda del Sol y el calor que de él emana no puede ser mucho mayor ni menor de como aparece a nuestros sentidos; pues por grande que sea la distancia desde la que un foco manda su luz y nos insufla el calor de sus miembros, el intervalo que nos lo separa nada resta a sus llamas ni reduce su tamaño aparente. Y también la Luna, tanto si la luz con que recorre su curso es prestada, como si la emite desde su propio cuerpo, en uno y otro caso camina con un tamaño en nada mayor [a aquel con que la ven nuestros ojos; verso 578]. Por último, todos los fuegos del éter que ves desde aquí, mientras es visible su titilación y su ardor brillante, po-

TEÓFILO —Tenéis razón, sin duda, en que los geómetras y expertos de la perspectiva discutirán en vano con los epicúreos mediante sus argumentos propios y ordinarios, y no digamos ya locos como ese portero del libro de Copérnico, sino gente más sabia incluso que aquéllos. Veamos cómo podrán concluir que a tanta distancia como se halla el diámetro del epiciclo de Venus es posible inferir razón de un diámetro tan grande del cuerpo del planeta y otras cosas del mismo estilo. Quiero, sin embargo, haceros notar otra cosa. ¿Veis qué grande es el cuerpo de la Tierra? ¿Sabéis que lo único que podemos ver de él es el horizonte artificial?

SMITH —Así es.

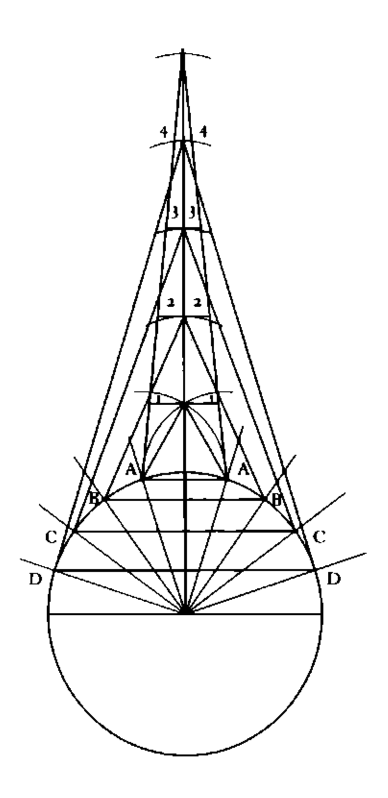
TEÓFILO —¿Creéis entonces que, si pudierais alejaros del globo de la Tierra a cualquier punto de la región celeste (sea cual fuere), jamás se daría el caso de que la Tierra os pareciera más grande?

SMITH —Creo que no, porque no hay razón alguna por la que la línea visual de mi vista deba hacerse más fuerte y alargar su radio que mide el diámetro del horizonte.

TEÓFILO —Estáis en lo cierto. No obstante se ha de creer que el horizonte va disminuyendo a medida que nos alejamos. Pero notad que a esta disminución del horizonte viene a sumarse la confusa visión de lo que está más allá del horizonte previamente comprendido, como se puede mostrar por la presente figura,[82] donde el horizonte artificial es 1-1, al cual corresponde el arco A-A del globo terrestre. El horizonte de la primera disminución es 2-2 al cual corresponde el arco B-B del globo. El horizonte de la tercera disminución es 3-3 al cual corresponde el arco C-C. El horizonte de la cuarta disminución es 4-4, con el correspondiente arco D-D; y yendo así disminuyendo progresivamente el horizonte, irá siempre creciendo la comprensión del arco hasta llegar a la línea del hemisferio e incluso más allá. Llegados a esa distancia poco más o menos, veríamos la Tierra con los mismos accidentes con que se presenta la Luna a nuestra vista, cuyas partes son luminosas u oscuras según que su superficie sea acuosa o terrosa.

demos decir que sólo pueden ser o muy poco menores o muy poco mayores de cómo los vemos, puesto que todos los fuegos que vemos en la Tierra nos parece que modifican insensiblemente su contorno, en más o en menos, según lo alejados que estén» [trad. de E. Valentí Fiol].

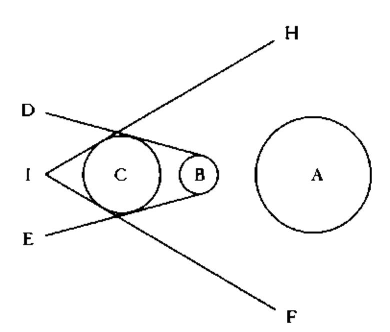
[82] Dado que por lo general las figuras originales de Bruno son defectuosas, no coincidiendo las letras de las figuras con las letras indicadas en el texto, reproducimos las figuras corregidas que figuran en Giordano Bruno, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa.* Catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di Mino Gabriele, Milán, 2001.



De esta manera, cuanto más se reduce el ángulo visual, tanto mayor se hace la base del arco hemisférico y tanto menor resulta el horizonte, al cual queremos seguir llamando no obstante horizonte, aunque según la costumbre la palabra tiene un solo significado propio. A medida, pues, que nos alejamos vamos observando una parte creciente del hemisferio y la luz se va haciendo mayor, la cual cuanto más disminuye el diámetro tanto más viene a congregarse, de suerte que si nosotros estuviéramos a una distancia mayor de la Luna sus manchas serían cada vez menores, hasta que finalmente sólo tuviéramos ante nuestra vista un cuerpo pequeño y luminoso.

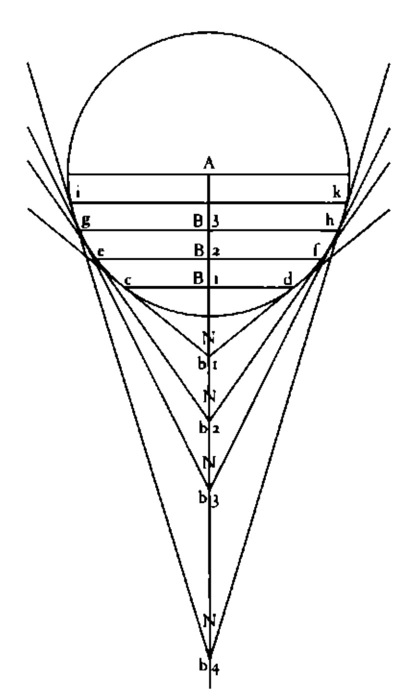
SMITH —Me parece haber entendido algo no vulgar y de no poca importancia. Mas, por favor, volvamos al tema de la opinión de Heráclito y Epicuro, que según vos puede mantenerse incólume frente a las razones de la perspectiva por causa de los defectos de los principios asignados hasta ahora a esta ciencia. Ahora, para descubrir estos defectos y ver algún fruto de vuestro descubrimiento, quisiera entender la conclusión de este argumento mediante el cual se demuestra con rango de necesidad que el Sol no sólo es grande, sino además más grande

que la Tierra. El principio de dicho argumento es que el cuerpo luminoso mayor, al difundir su luz sobre un cuerpo opaco menor, produce un cono de sombra cuya base es el mencionado cuerpo opaco y el cono se extiende a partir de él, en la parte opuesta, tal como se muestra en la siguiente figura, donde M es un cuerpo luminoso que proyecta un cono de sombra desde la base C (limitada por H e I) hasta el punto N. El cuerpo luminoso menor, habiendo formado el cono en el cuerpo opaco mayor, no conocerá un lugar determinado donde pueda trazarse razonablemente la línea de su base y parece que tiende a formar una figura conoidal infinita, tal y como en la misma figura se ve que el cuerpo luminoso A proyecta las dos líneas CD y CE desde el cono de sombra en el cuerpo opaco C, las cuales dos líneas van extendiendo cada vez más la sombra conoidal, de manera que se abren al infinito sin poder encontrar la base que las limite. La conclusión de esta demostración es que el Sol es un cuerpo mayor que la Tierra, porque proyecta el cono de la sombra de ésta hasta casi la esfera de Mercurio y no más allá. Si el Sol fuera un cuerpo luminoso menor sería necesario juzgar de manera diferente, y se seguiría que cuando este cuerpo luminoso se hallara en el hemisferio inferior nuestro cielo estaría oscuro en mayor medida que iluminado, siempre que se conceda o admita que todas las estrellas toman su luz del Sol.

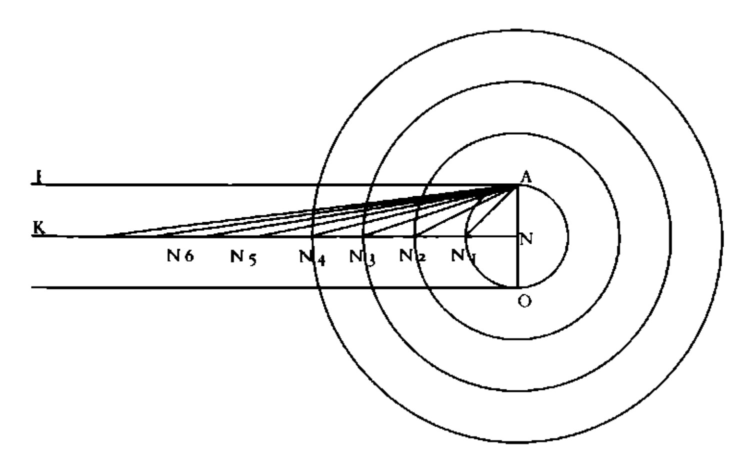


TEÓFILO —Ved ahora de qué manera un cuerpo luminoso menor puede iluminar más de la mitad de un cuerpo opaco mayor. Debéis tener presente lo que nos muestra la experiencia. Sean dos cuerpos de los cuales el uno es opaco y grande como A y el otro pequeño y luminoso como N. Si el cuerpo luminoso es colocado a la mínima y primera distancia —como se indica en la siguiente figura—, iluminará según la razón del arco pequeño CD tendido por la línea B1. Colocado en la segunda

distancia mayor iluminará según la razón del arco mayor EF tendido por la línea B2; si se halla en la tercera y mayor distancia, la iluminación terminará según la razón del arco mayor GH delineado por la línea B3. De aquí se concluye que puede suceder que el cuerpo luminoso B (siempre que conserve el vigor de tanta luminosidad que pueda atravesar tanto espacio como el requerido para un efecto semejante) podrá —dada una gran distancia— comprender al final un arco mayor que el semicírculo, puesto que no hay razón para que esa lejanía que ha llevado el cuerpo luminoso a comprender el semicírculo no pueda llevarlo todavía más lejos hasta comprender aún más. Os digo incluso que (como el cuerpo luminoso no pierde su diámetro sino tardísima y dificilísimamente, mientras que el cuerpo opaco, por muy grande que sea, lo pierde facilísima y desproporcionadamente) así como por incremento de la distancia se ha pasado de la cuerda menor CD a la cuerda mayor EF y luego a la máxima GH, que es el diámetro, de la misma manera, y a condición de que la distancia siga aumentando, pasará a las otras cuerdas menores que el diámetro hasta el momento en que el cuerpo opaco interpuesto no impida ya la vista recíproca de aquellos cuerpos que estén diametralmente opuestos. Y la causa de esto es que el impedimento procedente del diámetro va disminuyendo cada vez más



a medida que disminuye el diámetro conforme el ángulo B se hace más agudo. Y es necesario al final que el ángulo se haya hecho tan agudo (puesto que en la división física de un cuerpo finito está loco quien crea que puede haber un progreso hasta el infinito, ya se le entienda en acto o en potencia) que ya no haya ángulo, sino una línea a través de la cual dos cuerpos visibles opuestos puedan encontrarse el uno a la vista del otro sin que el cuerpo intermedio pueda impedirlo en punto alguno, dado que dicho cuerpo ha perdido toda proporcionalidad y diferencia de diámetro, la cual persiste, sin embargo, en los cuerpos luminosos. Sin embargo, es necesario que el cuerpo opaco intermedio se encuentre a tanta distancia de uno y de otro como para que pueda perder dicha proporción y diferencia de su diámetro, como se ve que ocurre en la Tierra, cuyo diámetro no impide que dos estrellas diametralmente opuestas se vean la una a la otra, de la misma manera que el ojo puede ver sin ninguna diferencia tanto a la una como a la otra desde el centro hemisférico N y desde los puntos de la circunferencia ANO (imagínate a este respecto que la Tierra se divide por el centro en dos partes iguales, a fin de que cada línea de perspectiva tenga su lugar). La presente figura lo expresa con claridad: por la misma razón que la línea AN, al ser un diámetro, forma un ángulo recto con la circunferencia, en el segundo lugar hace un ángulo agudo, en el tercero más agudo;



es necesario que al final llegue a ser agudísimo y, en última instancia, debe llegar a tal extremo que ya no aparezca ningún ángulo, sino una línea y, en consecuencia, queda destruida la relación y diferencia del semidiámetro y por el mismo motivo se destruirá la entera diferencia del diámetro AO. Por eso es necesario, a fin de cuentas, que dos

cuerpos más luminosos, los cuales ni pierden el diámetro tan pronto, no se vean obstaculizados para verse recíprocamente, al no haberse desvanecido su diámetro, como por el contrario ocurre en el cuerpo intermedio no luminoso o menos luminoso.

Concluimos, por tanto, que un cuerpo mayor, más susceptible de perder su diámetro, aunque esté situado en el medio según una línea rectísima, no impedirá la visión de dos cuerpos todo lo menores que se quiera, con tal de que conserven el diámetro de su visibilidad, que en el cuerpo mayor se ha perdido. Entonces, para desasnar a un ingenio no demasiado pulido, a fin de que pueda comenzar fácilmente a comprender la explicación dada y para allanar en la medida de lo posible las dificultades de comprensión, hacedle observar que si se pone un palito frente al ojo le resultará totalmente imposible ver la luz de una candela situada a una cierta distancia; pero cuanto más acerque el palito a la luz y lo aleje del ojo, tanto menos se impedirá la visión, hasta que llegue un momento en que se halle tan cerca y tan pegado a la luz como antes lo estaba del ojo. Y entonces acaso ni siquiera impida tanto como la anchura del palito.

Añade ahora que el palito permanezca allí y la luz se aleje otro tanto. El palito será un obstáculo mucho menor. Así, conforme aumenta más y más la equidistancia de la luz y del ojo respecto al palito, al final verás sólo la luz, sin percibir en absoluto el palito. Comprendido esto, cualquier entendimiento, por muy rudo que sea, podrá ser llevado con facilidad a entender lo que poco antes hemos dicho.

Smith —Me parece que debo sentirme muy satisfecho en cuanto a este punto. Sin embargo, me queda todavía una duda en la mente con respecto a lo que decíais en primer lugar, a saber: que si nos eleváramos desde la Tierra y fuéramos perdiendo de vista el horizonte, cuyo diámetro se iría haciendo cada vez más estrecho, veríamos que este cuerpo es una estrella. Querría que a lo que habéis dicho añadierais algo acerca de esto último, dado que pensáis que hay muchas tierras semejantes a ésta, incluso innumerables, y recuerdo haber visto que el Cusano (cuyo juicio sé que no rechazáis) pretende que también el Sol tiene partes diferentes, como la Luna y la Tierra. Por eso dice que si fijáramos nuestra vista atentamente en el cuerpo del Sol veríamos que en el centro de ese resplandor —radicado fundamentalmente en la circunferencia— hay una clarísima opacidad.

Teófilo —Divinamente dicho y comprendido por él y por vos muy laudablemente aplicado. Si recuerdo bien, yo también dije poco antes que mientras el cuerpo opaco pierde el diámetro con facilidad

y el luminoso difícilmente, ocurre que con la distancia se anula y desaparece la percepción de lo oscuro, y la del cuerpo diáfano iluminado o luminoso por las razones que sean viene como a unirse y de las partes luminosas dispersas se forma una luz visible continua. Por eso, si la Luna estuviese más lejana no eclipsaría al Sol y todo el que sepa considerar estas cuestiones podrá ver fácilmente que situada a más distancia la Luna sería también más brillante, mientras que si nosotros estuviéramos en ella dejaría de ser brillante a nuestros ojos, al igual que por estar en esta Tierra no vemos la luz que difunde a los que se encuentran en la Luna mediante los rayos solares difundidos en su líquido cristal. Por lo que se refiere a la luz del Sol, no sé en este momento si debemos juzgar del mismo modo o diferente. Ya veis a dónde hemos ido a parar desde nuestro motivo inicial. Me parece que ya es hora de volver a los restantes puntos de nuestro tema.

SMITH —Escuchemos las otras afirmaciones que Nundinio haya podido formular.

TERCERA PROPOSICIÓN DEL DOCTOR NUNDINIO

TEÓFILO —Dijo después Nundinio que no puede ser verosímil que la Tierra se mueva, siendo el centro y punto medio del universo, al cual corresponde ser fundamento fijo y constante de todo movimiento. Respondió el Nolano que lo mismo puede decir quien sostenga que el Sol ocupa el centro del universo y que, por tanto, está inmóvil y fijo, como hizo Copérnico y otros muchos que han otorgado al universo un límite circular. Por tanto, este argumento de Nundinio (suponiendo que verdaderamente sea un argumento) es nulo contra ellos y presupone lo propios principios. Es nulo también contra el Nolano, que pretende que el mundo es infinito y que, por tanto, no hay cuerpo alguno al que corresponda absolutamente ocupar el centro o la periferia o cualquier lugar entre esos dos puntos. Tan sólo se puede decir una cosa así a partir de ciertas relaciones con respecto a otros cuerpos y puntos arbitrariamente establecidos.

SMITH —¿Qué opináis de esto?

TEÓFILO —Que está perfectísimamente dicho, pues al igual que no se ha visto a ningún cuerpo natural absolutamente redondo y dotado en consecuencia de un centro absoluto, de la misma manera también en los movimientos sensibles y físicos que vemos en los cuerpos naturales no hay ninguno que no difiera en mucho del movimiento

absolutamente circular y regular en torno a algún centro, por mucho que se esfuercen los que se imaginan estas borras y rellenos de orbes desiguales, diámetros diferentes y otros emplastos y recetarios para medicar la naturaleza hasta que venga a concluir (al servicio de Magister Aristóteles u otro) que todo movimiento es continuo y regular en torno al centro. Nosotros, sin embargo, que no atendemos a las sombras fantásticas, sino a las cosas mismas; nosotros, que vemos un cuerpo aéreo, etéreo, espiritual, líquido, lugar capaz de movimiento y reposo, seno inmenso e infinito (cosa que debemos afirmar al menos porque no vemos límite alguno ni con los sentidos ni con la razón), sabemos con certeza que siendo efecto y consecuencia de una causa infinita y de un principio infinito, debe ser, en la medida de su capacidad corporal y a su manera, infinitamente infinito. Y estoy convencido de que es imposible no sólo a Nundinio, sino incluso a todos aquellos que pretenden conocer a fondo el problema, encontrar jamás una razón medianamente probable por la cual haya un límite en este universo corporal y en consecuencia los astros contenidos en su espacio sean también finitos y que además exista un centro del mismo absoluto y naturalmente determinado.

Smith —Entonces, ¿añadió Nundinio algo a todo esto?, ¿aportó algún argumento o verosimilitud para inferir en primer lugar que el universo sea finito, en segundo lugar que la Tierra esté en el centro y en tercero que este centro esté entero y totalmente inmóvil y privado de movimiento local?

Teófilo —Nundinio (como aquellos que dicen lo que dicen por fe y por costumbre y lo que niegan lo hacen por desacostumbrado y novedoso, como es propio de quienes reflexionan poco y no son dueños de sus propias acciones, ya sean naturales o racionales) se quedó estupefacto y atónito, como aquel a quien se le aparece de repente un fantasma. Y como era algo más discreto y menos jactancioso y malévolo que su compañero, calló y no añadió palabra alguna allí donde no podía añadir razones.

Frulla —No es así el doctor Torcuato, que con razón o sin ella, por Dios o por el diablo, siempre quiere discutir, y cuando ha perdido el escudo con que defenderse y la espada con que atacar, quiero decir cuando ya no tiene más respuestas o argumentos, salta y da coces de rabia, aguza las uñas de la difamación, hace rechinar los dientes de las injurias, abre la garganta de sus clamores con el propósito de no dejar decir las razones contrarias y que de esa manera no lleguen a los oídos de los presentes, según he oído decir.

SMITH —Así pues, no dijo nada más.

TEÓFILO —No dijo nada a este respecto, pero pasó a establecer otra proposición.

CUARTA PROPOSICIÓN DE NUNDINIO

Como el Nolano había dicho de pasada que había innumerables tierras semejantes a ésta, el doctor Nundinio, como buen disputador y no teniendo nada que añadir al respecto, comenzó a hacer preguntas fuera de lugar y dejando a un lado lo que veníamos diciendo sobre la movilidad o inmovilidad de este globo, pasó a preguntar por la naturaleza de los otros y quería saber de qué materia estaban hechos esos cuerpos que se cree de quintaesencia, de una materia inalterable e incorruptible cuyas partes más densas son las estrellas.

FRULLA —Esta pregunta me parece fuera de lugar, aunque yo no entiendo de lógica.

TEÓFILO —El Nolano no se lo quiso echar en cara por cortesía y tras decirle que le hubiera gustado que respetara el tema principal o que preguntara en torno al mismo, le respondió que aquellos globos que son tierras no difieren en punto alguno de éste en especie; tan sólo son diferentes en magnitud, siendo más grandes o más pequeños, al igual que en las otras especies de animales también se dan desigualdades en cuanto a las diferencias individuales. Sin embargo, aquellas esferas que, como el Sol, son de fuego, cree (por ahora) que son diferentes en especie, como el calor y el frío o lo que es luminoso por sí o luminoso por otro.

SMITH —¿Por qué dijo que lo creía «por ahora» y no lo afirmó de una manera absoluta?

TEÓFILO —Por temor de que Nundinio dejara también a un lado la cuestión que acababa de suscitar y agarrara y se aferrara a ésta. Paso por alto que al ser la Tierra un animal y en consecuencia un cuerpo heterogéneo, no debemos pensar que tenga un cuerpo frío a causa de algunas de sus partes más externas ventiladas por el aire, ya que por otros miembros, mayores en número y en magnitud, debemos estimarla caliente y calentísima; paso por alto también que, suponiendo en parte en la disputa los principios del adversario, que quiere ser considerado y hace profesión de peripatético, y en parte los principios propios, que no están meramente concedidos, sino probados, la Tierra vendría a ser en cierto sentido tan caliente como el Sol.

SMITH —¿Y de qué manera?

TEÓFILO —Porque (por lo que hemos dicho) de la desaparición de las partes oscuras y opacas del globo y de la unión de las partes cristalinas y luminosas viene a difundirse cada vez más luz a las regiones más y más distantes. Ahora, si la luz es causa del calor (como afirman con Aristóteles otros muchos que pretenden también que la Luna y las otras estrellas son más o menos calientes por la mayor o menor participación de la luz; por eso cuando se dice a algunos planetas fríos quieren que se entienda tan sólo en un cierto sentido y proporción), la Tierra comunicará también la potencia calorífica mediante los rayos que envía a las lejanas partes de la etérea región según la potencia de su luz. Sin embargo, a nosotros no nos consta que una cosa sea caliente por el solo hecho de ser luminosa, pues en torno nuestro vemos muchas cosas luminosas que no lo son. Ahora bien, volviendo a Nundinio, mira cómo empieza a enseñar los dientes, a alargar las mandíbulas, arrugar las cejas, fruncir el ceño, abrir las narices y soltar un graznido de capón por el gaznate, con el propósito de que los presentes pensaran por esta risa que lo entendía perfectamente y que era él quien tenía razón y que el otro decía ridiculeces.

FRULLA —Y es verdad; ¿no veis que su misma risa mostraba que el Nolano tenía razón?

TEÓFILO —Esto es lo que ocurre a quien da dulces a los cerdos. Preguntado por qué se reía, repondió que esta manera de hablar y de imaginarse que hay otras tierras con las mismas propiedades y accidentes, estaba sacado de las *Narraciones verídicas* de Luciano. El Nolano respondió que si cuando Luciano dijo que la Luna era una tierra tan habitada y cultivada como ésta, lo dijo para burlarse de aquellos filósofos que afirmaban que había muchas tierras (y especialmente la Luna, cuya semejanza con este globo nuestro es tanto más patente cuanto que está más cercana a nosotros), se equivocaba. Mostró ciertamente hallarse en la ignorancia y ceguera general, puesto que si reflexionamos correctamente veremos que la Tierra y tantos otros cuerpos que son llamados astros, miembros principales del universo, al igual que dan la vida y el alimento a las cosas que de ellos reciben la materia y a ellos mismos la restituyen, de la misma manera y en medida mucho mayor tienen la vida en sí, por la cual, con una ordenada y natural voluntad, se mueven hacia las cosas a partir de un principio intrínseco y por los espacios convenientes a ellos. Y no hay motores extrínsecos que al mover fantásticas esferas vengan a transportar estos cuerpos como si estuvieran clavados en ellas. Si eso

fuera cierto, el movimiento sería violento y contrario a la naturaleza del móvil, el motor sería más imperfecto, el movimiento y el motor solícitos y laboriosos y se añadirían otros muchos inconvenientes. Considérese, pues, que de la misma manera que el macho se mueve hacia la hembra y la hembra al macho, cada hierba y cada animal (uno más expresamente y otro menos) se mueve hacia su principio vital, es decir, al Sol y otros astros. El imán se mueve hacia el hierrro, la paja hacia el ámbar y en definitiva cada cosa va al encuentro de su semejante y huye de su contrario. Todo es causado por el principio interior suficiente, por el cual viene a moverse de forma natural y no a partir de un principio exterior, como vemos que ocurre siempre en aquellas cosas que son movidas o en contra o al margen de su propia naturaleza. La Tierra, por tanto, y los otros astros, se mueven según las propias diferencias locales a partir del principio intrínseco que es su propia alma. «¿Créeis, dijo Nundinio, que esta alma es sensitiva?» «No sólo sensitiva», respondió el Nolano, «sino también intelectiva, y no sólo intelectiva, como la nuestra, sino quizá todavía más». Aquí se calló ya Nundinio y dejó de reír.

Prudencio —Me parece que si la Tierra tiene un alma, no debe de sentir ningún placer cuando se le hacen estas grutas y cavernas en su espalda, al igual que a nosotros nos produce dolor y displacer cuando se nos clava algún diente o se nos perfora la carne.

Teófilo —Nundinio no tuvo tanto de Prudencio como para considerar este argumento digno de ser aducido aun en el caso de que se le hubiera ocurrido, pues no es un filósofo tan ignorante como para no saber que si la Tierra tiene sensibilidad no es como la nuestra; si tiene carne, sangre, nervios, huesos y venas no son como los nuestros; si tiene corazón no es como el nuestro, y lo mismo de todas las restantes partes que guardan una cierta proporción con los miembros de los diferentes seres que nosotros llamamos animales y que son considerados generalmente como los únicos animales. No es Nundinio tan buen Prudencio ni tan mal médico que no sepa que son totalmente imperceptibles a la gran mole de la Tierra esos accidentes que tan sensibles son a nuestra pequeñez. Y creo que comprende que al igual que en aquellos animales que nosotros tenemos por tales sus partes están en continua alteración y movimiento y poseen además un cierto flujo y reflujo, acogiendo siempre dentro algo de fuera y expulsando afuera algo de dentro, por lo cual crecen las uñas, se alimentan los pelos, las lanas y los cabellos, las pieles vienen a soldarse y los cueros se endurecen; de la misma manera, la Tierra recibe el flujo y reflujo

de sus partes, por lo cual muchos animales a nosotros manifiestos como tales nos hacen ver expresamente su vida, siendo como es más que verosímil (dado que todo participa de la vida) que muchos e innumerables individuos vivan no tan sólo en nosotros, sino en todas las cosas compuestas, y que cuando veamos algo que se dice morir no tanto debemos creer que muere como que se cambia, al cesar esa composición y concordia accidentales, pero permaneciendo en cambio siempre inmortales las cosas que concurren en ella, en mayor medida las llamadas espirituales que las corporales y materiales, según tendremos ocasión de mostrar en otro momento. Volviendo ahora al Nolano, cuando vio que Nundinio callaba decidió aprovechar la ocasión para resarcirse de esa risa nundínica que se permitía comparar las posiciones del Nolano con las *Narraciones verídicas* de Luciano, y mostró algo de hiel al decirle que en una discusión honesta no debía reírse y burlarse de lo que no podía entender, «ya que si yo», dijo el Nolano, «no me río de vuestras fantasías, tampoco debéis hacerlo vos de mis opiniones. Si yo discuto con vos de manera educada y con respeto, otro tanto al menos debéis hacer vos conmigo, pues os sé de tanto ingenio que si yo quisiera defender como verdades esas narraciones de Luciano, no seríais capaz de refutarlas». Y de esta manera respondió con algo de cólera a las risas, tras haber respondido con más de una razón a la pregunta.

QUINTA PROPOSICIÓN DE NUNDINIO

Urgido Nundinio tanto por el Nolano como por los otros a que, dejando a un lado las discusiones del por qué y del cómo y del cuál, propusiera algún argumento...

PRUDENCIO —*Per quomodo, et quare; quilibet asinus novit disputare.*[83]

TEÓFILO —... al final propuso ese del que están llenos todos los cucuruchos, a saber: que si fuera verdad que la Tierra se mueve hacia el lado que llamamos Oriente sería necesario que las nubes del aire parecieran discurrir siempre hacia Occidente por causa del velocísimo y rapidísimo movimiento de este globo, que en el espacio de veinticuatro horas debe efectuar un giro tan grande. El Nolano respondió que ese aire por el que discurren las nubes y los vientos es parte de la Tierra, puesto que por el nombre de Tierra él quiere que

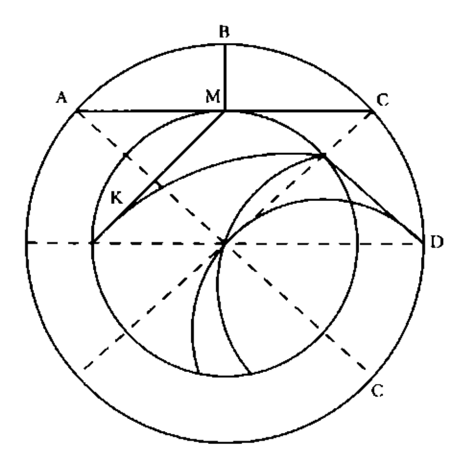
83 «Por cómo y por qué, cualquier asno sabe disputar.»

se entienda (y así debe ser en el caso presente) todo el edificio y todo el animal compuesto de sus diferentes partes. Según eso, los ríos, las rocas, los mares, todo el aire vaporoso y turbulento encerrado en los altísimos montes, pertenecen a la Tierra como miembros de ella; es como el aire encerrado en el pulmón y en las restantes cavidades de los animales, mediante el cual respiran, se dilatan las arterias y se realizan otros efectos necesarios para la vida. Las nubes, por tanto, se mueven según las circunstancias que se producen en el cuerpo de la Tierra y es como si estuvieran en sus vísceras, al igual que las aguas. Lo entendió bien Aristóteles en el primer libro de los *Meteorológicos*, donde dice que por encima de ese aire que circunda la Tierra, húmedo y cálido como consecuencia de sus exhalaciones, se halla otro aire —caliente y seco— en el que no hay nubes. Dice también que este aire está fuera de la circunferencia de la Tierra y de la superficie que la limita, a fin de que resulte verdaderamente redonda, y que la generación de los vientos no se produce sino en las vísceras y regiones de la Tierra. Pero sobre los altos montes no hay ni nubes ni vientos y allí el aire se mueve regularmente en círculo, como todo el cuerpo de la Tierra. Esto quería decir quizá Platón cuando señalaba que nosotros vivimos en las concavidades y partes oscuras de la Tierra y que con respecto a los animales que viven por encima de la Tierra estamos en la misma relación que guardan con respecto a nosotros los peces que habitan en un medio húmedo más espeso. Quiere decir que en cierto modo este aire vaporoso es agua y el aire puro, que contiene animales más felices, está por encima de la Tierra, de manera que al igual que este Anfitrite es agua para nosotros, también nuestro aire es agua para ellos. Así se puede responder, pues, al argumento aducido por Nundinio, ya que el mar no está en la superficie, sino en las vísceras de la Tierra, del mismo modo que el hígado, fuente de los humores, está en nuestro interior; de la misma forma el aire turbulento no está fuera, sino como en el pulmón de los animales.

Smith —En ese caso, ¿cómo es posible que veamos todo el hemisferio celeste si nos encontramos en las vísceras de la Tierra?

Teófilo —Debido a la mole esférica de la Tierra ocurre, no sólo en la superficie exterior, sino también en las interiores, que a la vista del horizonte una convexitud da lugar a otra, de manera que no puede producirse ese obstáculo con que nos encontramos cuando entre nuestros ojos y una parte del cielo se interpone un monte que por su cercanía puede privarnos de la perfecta visibilidad del círculo del horizonte. La distancia, por tanto, de esos montes que siguen la

convexitud de la Tierra (que no es plana, sino circular) hace que no nos demos cuenta de que nos encontramos dentro de las vísceras de la Tierra. Podemos verlo de alguna manera en la presente figura, donde la verdadera superficie de la Tierra es ABC, en la cual hay muchos particulares del mar y de los continentes, como, por ejemplo, M, desde el cual vemos todo el hemisferio al igual que desde el punto A y otros de la superficie exterior. La causa de ello es doble: la magnitud de la Tierra y la convexidad de su circunferencia hacen que el punto M no esté tan obstaculizado como para no poder ver el hemisferio, ya que montes altísimos no se vienen a interponer frente al punto M como la línea MB (creo que sucedería eso si la superficie de la Tierra fuera plana), sino



como las líneas MC, MD, las cuales podemos ver que no causan tal obstáculo en virtud del arco circunferencial. Y hemos de tener presente además que la misma relación que guarda M con C y con D la guarda también K con respecto a M, por lo cual no debemos considerar una fábula lo que decía Platón acerca de las grandes concavidades y senos de la Tierra.

SMITH —Quisiera saber si los que están cerca de las montañas más altas sufren este obstáculo.

TEÓFILO —No, tan sólo los que están cerca de los montes más bajos, puesto que las montañas más altas son las que son tan grandes como para que su magnitud sea imperceptible a nuestra vista, de forma que vienen a comprender junto con el primero más y más horizontes artificiales, donde los accidentes de los unos no pueden alterar los otros. Por eso no entendemos por montes altísimos los Alpes, los

Pirineos y otros semejantes, sino toda Francia, situada entre dos mares: el océano al norte y el Mediterráneo al sur. Desde uno y otro mar siempre se va ascendiendo hacia la Auvernia, al igual que desde los Alpes y los Pirineos, que fueron antaño la cabeza de un monte altísimo que fue despedazado por el tiempo (el cual produce otros en otras partes en virtud de las vicisitudes de la renovación de las partes de la Tierra) y formó todas esas montañas particulares a las que llamamos montes. Sin embargo, por lo que respecta a cierto ejemplo aducido por Nundinio sobre los montes de Escocia, donde quizás ha estado, muestra su incapacidad para comprender lo que se entiende por montes altísimos, ya que lo cierto es que toda esta isla británica es un monte que alza su cabeza sobre las olas del océano, monte cuya cima debemos situar en el lugar más elevado de la isla. Si esa cima llega hasta la región tranquila del aire vendría a probarse que éste es uno de aquellos montes altísimos donde habitan animales quizá más felices. Alejandro de Afrodisia habla del monte Olimpo, donde la experiencia de las cenizas de los sacrificios muestra su condición de monte altísimo y de que el aire se encuentra allí por encima de los confines y miembros de la Tierra.

SMITH —Me habéis dado entera satisfacción y me habéis abierto egregiamente muchos secretos de la naturaleza que están escondidos bajo esta llave. Por lo que respondéis al argumento de los vientos y de las nubes se puede inferir también la respuesta a ese otro argumento aducido por Aristóteles en el libro segundo de su obra *Del universo y el mundo*, cuando dice que sería imposible que una piedra tirada a lo alto pudiera volver a caer abajo según la misma línea recta perpendicular, sino que sería necesario que el velocísimo movimiento de la Tierra la dejara muy atrás, hacia Occidente, puesto que al tener lugar este movimiento dentro de la Tierra, es necesario que con el movimiento de ésta venga a alterarse toda relación de verticalidad y oblicuidad, pues son diferentes el movimiento de la nave y el movimiento de las cosas que están en la nave. Si esto no fuera cierto, se seguiría que cuando la nave corre por el mar nadie podría jamás llevar algo de un sitio a otro de la nave según una línea recta y sería imposible saltar y volver a caer con el pie en el mismo sitio donde se saltó.

[TEÓFILO] —Con la Tierra, pues, se mueven todas las cosas que se encuentran en ella. Por eso si desde un lugar fuera de la Tierra se arrojara algún objeto hacia ella, resultaría que dicho objeto perdería la perpendicularidad por causa del movimiento de la Tierra. Es lo que ocurrirá en la nave AB que pasa por el río: si alguien arroja una piedra

desde la orilla C según una trayectoria rectilínea, fallará el tiro en la medida de la velocidad de la corriente. Mas, si alguien se encuentra en el mástil de la nave, ya puede ésta correr con la velocidad que quiera que nunca fallará el tiro, de forma que la piedra o cualquier otro grave arrojado no caiga según una línea recta desde el punto E en la cima del mástil o en la cofa hasta el punto D en la base del mástil o en otra parte del vientre y cuerpo de la nave. Así, si una persona situada dentro de la nave tira, según una línea recta, una piedra desde un punto D a un punto E, dicha piedra volverá de nuevo abajo según la misma trayectoria rectilínea, por mucho que se mueva la nave, a no ser que se incline.



SMITH —El estudio de esta diferencia abre la vía a muchos e importantísimos secretos de la naturaleza y de una profunda filosofía. Es algo muy frecuente y muy poco estudiado la gran diferencia existente entre lo que uno se receta a sí mismo y lo que nos es recetado por otro; es bastante evidente que sentimos mayor placer y satisfacción cuando comemos con la ayuda de nuestras propias manos que si lo hacemos por los brazos de otro. Los niños cuando pueden servirse para comer de sus propios instrumentos ya no quieren servirse de los ajenos. Es como si la naturaleza les hiciera aprender de alguna manera que como no hay tanto placer tampoco hay el mismo provecho. ¿Habéis

visto cómo se agarran con la mano a la teta los niños de pecho? Yo jamás he tenido tanto miedo ante un robo como en el caso del efectuado por un criado, pues no sé por qué razón un conocido trae consigo más asombro o portento que un extraño, puesto que lleva como una especie de mal genio o presagio terrible.

TEÓFILO —Volvamos a nuestro asunto. Si hay dos personas, de las cuales uno está dentro de la nave en movimiento y el otro fuera de ella; si tanto el uno como el otro tienen la mano en el mismo punto del aire y desde ese lugar, y en el mismo instante además, deja caer el uno una piedra y el otro otra, sin darles impulso alguno, la del primero llegará al lugar determinado sin perder un punto y sin desviarse de la línea, mientras que la del segundo se quedará atrás. Esto no resulta sino de que la piedra que sale de la mano de quien se encuentra en la nave y, por tanto, se mueve con el movimiento de ella, posee una fuerza impresa que no posee la que procede de la mano del que está fuera de la nave, aunque las dos piedras tengan el mismo peso, el mismo aire intermedio, partan (si es posible) del mismo punto y experimenten el mismo impulso.

La única explicación que podemos dar de esa diferencia es que las cosas que están fijas o pertenecen a la nave se mueven con ella y que una de las dos piedras lleva consigo la fuerza del motor que se mueve con la nave y la otra del que no participa de dicho movimiento. Según esto, podemos ver claramente que la capacidad de moverse según una línea recta no viene dada por el punto de donde parte el movimiento ni por aquél a donde va, ni por el medio por donde discurre, sino por la eficacia de la fuerza impresa en primer lugar. De ella depende toda la diferencia. Y me parece que con esto ya hemos considerado suficientemente las proposiciones de Nundinio.

SMITH —Entonces nos veremos mañana para escuchar los argumentos que añadió Torcuato.

PRUDENCIO —*Fiat.*[84]

DIÁLOGO CUARTO

SMITH —¿Queréis que os diga la razón?

TEÓFILO —Decidla, pues.

SMITH —Porque la divina Escritura (a cuyo sentido debemos atenernos con gran respeto por proceder de inteligencias superiores que nunca yerran) señala y supone en muchos lugares lo contrario.

TEÓFILO —Bueno, por lo que a esto se refiere, creedme que si los dioses se hubieran dignado enseñarnos la teoría de las cosas naturales, al igual que nos han hecho el favor de proponernos la conducta moral, yo mismo abrazaría antes la fe de sus revelaciones que avanzar un solo paso guiado por la certeza de mis razones y de mis propias opiniones. Sin embargo, como todo el mundo puede ver clarísimamente, los libros divinos concedidos al servicio de nuestro intelecto, no se ocupan de demostraciones y especulaciones sobre las cosas naturales, como si de filosofía se tratara, sino que establecen mediante leyes, en beneficio de nuestra mente y ánimo, la conducta en lo relativo a las acciones morales. Con este propósito, por tanto, ante sus ojos, el divino legislador no se preocupa en lo demás de hablar según esa verdad de la cual el vulgo no sacaría ningún provecho a la hora de alejarse del mal y seguir el bien. Deja, por el contrario, la reflexión sobre estos puntos a los contemplativos y habla al vulgo de manera que según su modo de entender y de hablar llegue a comprender lo fundamental.

SMITH —Conviene, sin duda, cuando se trata de escribir la historia y de legislar, hablar según la inteligencia del vulgo y no ser escrupuloso en cuestiones indiferentes. Loco sería el historiador que al tratar su asunto pretendiera introducir vocablos nuevos y reformar los viejos, comportándose de manera que el lector esté más atento a observarlo e interpretarlo como gramático que a entenderlo como historiador.

En medida mucho mayor quien quiera dar al conjunto del vulgo la ley y forma de vida, si usara términos entendidos únicamente por él y unos pocos más, atendiendo y tratando cuestiones indiferentes con respecto al fin para el que se establecen las leyes, no cabe duda de que parecería que no dirige su doctrina a todo el mundo y a la multitud (que es para quien se establecen las leyes), sino a los sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes. Por eso dijo Algacel (filósofo, sumo pontífice y teólogo mahometano) que el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados. Muchas veces, por tanto, y en muchos sentidos, es de tontos e ignorantes referir las cosas según la verdad y no según la ocasión y la comodidad. Si cuando el sabio dijo «nace el Sol y se pone, gira al mediodía y dobla hacia el norte» hubiera dicho «la Tierra gira hacia oriente y deja detrás el sol poniente, dobla hacia los dos trópicos, el de Cáncer al sur y el de Capricornio al norte», los oyentes se hubieran parado a pensar preguntándose: «¿Cómo es que éste dice que la Tierra se mueve? ¿Qué fábulas son éstas?». Al final lo habrían tenido por loco y no cabe duda de que efectivamente lo habría sido. En todo caso, para dar satisfacción a la inoportunidad de algún rabino impaciente y riguroso, me gustaría saber si lo que decimos se puede confirmar sin dificultad con el favor de la misma Escritura.

Teófilo —¿Acaso pretenden estos reverendos que cuando Moisés dijo que Dios ha hecho, entre los demás luminares, dos grandes, que son el Sol y la Luna, debemos entenderlo absolutamente, de forma que todos los demás sean menores que la Luna o bien según el sentido vulgar y el modo ordinario de hablar y entender? ¿No hay muchos astros mayores que la Luna? ¿No puede haber otros mayores que el Sol? ¿Qué le falta a la Tierra para ser un luminar más bello y más grande que la Luna, de forma que, recibiendo también en el cuerpo del océano y otros mares mediterráneos el gran resplandor del Sol, pueda comparecer como un cuerpo luminosísimo ante los otros mundos llamados astros, al igual que ellos se nos aparecen a nosotros como otras tantas luces resplandecientes? No cabe duda de que el no llamar a la Tierra un luminar grande o pequeño y decir que tales son el Sol y la Luna, está muy bien y verdaderamente dicho a su nivel, porque debía hacerse entender según las palabras y opiniones

vulgares y no hacer como quien usa del conocimiento y de la sabiduría de forma estúpida e insensata. Hablar en los términos de la verdad allí donde no es necesario, y querer que el vulgo y la estúpida multitud —de la que lo único que se requiere es el comportamiento— tengan un conocimiento pormenorizado sería como pretender que la mano tenga ojo, cuando la naturaleza no la ha hecho para ver, sino para actuar y asentir a la vista. Así, aunque conociera la naturaleza de las sustancias espirituales, ¿a qué fin debería tratar de ellas sino en la medida en que algunas de ellas tienen comunicación y rinden algún servicio a los hombres cuando se hacen embajadoras? Aunque hubiera sabido que a la Luna y otros cuerpos mundanos (visibles o invisibles a nosotros) conviene todo aquello que conviene a nuestro mundo o por lo menos algo semejante, ¿creéis que sería propio de un legislador ocuparse de ello y proporcionar a los pueblos estas indigestiones? ¿Qué tiene que ver la observancia de nuestras leyes y el ejercicio de nuestras virtudes con esas cosas? Así pues, donde los hombres divinos hablan presuponiendo en las cosas naturales el sentido comúnmente recibido, no deben ser tomados como autoridad, sino más bien cuando hablan indiferentemente y allí donde el vulgo no tiene posición alguna. Allí es donde quiero que se atienda a las palabras de los hombres divinos, e incluso a los entusiasmos de los poetas, que nos han hablado con una luz superior, y que no se tome por metáfora lo que no se dijo por metáfora, tomando por el contrario como verdadero lo que se dijo a modo de símil. Pero esta distinción entre lo metafórico y lo verdadero no toca a todos quererla comprender, del mismo modo que no se da a todo el mundo el poderla comprender.

Si ahora dirigimos nuestra atención a un libro contemplativo, natural, moral y divino, hallaremos que esta filosofía resulta muy favorecida y apreciada. Me refiero al *Libro de Job*, uno de los más singulares que cabe leer, lleno de toda clase de buena teología, filosofía natural y moral, saturado de sapientísimos discursos, hasta el punto de que Moisés lo unió como algo sagrado a los libros de su ley. En dicho libro, queriendo uno de los personajes describir la providente potencia de Dios, dijo que Él establecía la paz entre sus hijos eminentes, es decir, sublimes, que son los astros, los dioses, de los cuales unos son fuegos y otros aguas (al igual que nosotros decimos a los unos soles y a los otros tierras) y que ellos se mantienen en concordia de forma que aun siendo contrarios el uno vive, se alimenta y vegeta por el otro, sin confundirse nunca entre sí, sino moviéndose los unos alrededor de los otros

con arreglo a distancias determinadas. De esta manera el universo se divide en fuego y agua, sujetos de los dos primeros principios formales y activos: el frío y el calor. Los cuerpos que exhalan calor son los soles, luminosos y calientes por sí mismos; los que exhalan el frío son las tierras, cuerpos heterogéneos también a los que se llama preferentemente aguas por resultar visibles gracias a ellas. Por eso los denominamos con razón a partir de esa región que nos los hace perceptibles y cuando digo perceptibles no digo que lo sean por sí mismos, sino por la luz de los soles esparcida por su superficie. Con esta doctrina está de acuerdo Moisés, que llama «firmamento» al aire donde todos estos cuerpos existen y se hallan situados, el cual separa y divide las aguas inferiores (las de nuestro globo) de las superiores, que son las de los otros globos. De ahí que se diga que las aguas fueron separadas de las aguas. Y si examináis correctamente muchos de los pasajes de la divina Escritura veréis que los dioses y ministros del Altísimo reciben el nombre de «aguas», «abismos», «tierras» y «llamas ardientes». ¿Quién le prohibía llamarlos «cuerpos neutros, inalterables, inmutables», «quintaesencias», «partes más densas de las esferas», «esmeraldas», «rubíes», y otros nombres fantásticos con los que, como indiferentes, el vulgo habría podido, sin embargo, alimentarse?

Smith —Yo, por cierto, me dejo guiar mucho por la autoridad del *Libro de Job* y de Moisés y me resulta fácil quedarme en estos sentidos reales antes que en los metafóricos y abstractos, pero algunos papagayos de Aristóteles, Platón y Averroes, desde cuya filosofía se ven elevados después al rango de teólogos, dicen que estos sentidos son metafóricos y de esta manera les hacen significar en virtud de sus metáforas todo lo que les apetece, llevados por el celo de la filosofía en la que se han criado.

Teófilo —Pues bien, hasta qué punto son constantes estas metáforas lo podéis juzgar del hecho de que la misma escritura está en manos de judíos, cristianos y mahometanos, sectas tan diferentes y contrarias que engendran otras innumerables contrarísimas y diferentísimas, todas las cuales saben encontrar en ella esa resolución que les agrada y más a cuento les viene; y no sólo una resolución diversa y diferente, sino incluso la totalmente contraria, haciendo de un sí un no y de un no un sí, como *verbi gratia* en ciertos pasajes en los que dicen que Dios habla irónicamente.

Smith —Abstengámonos de juzgarles. Estoy seguro de que a ellos no les importa que esto sea o no metáfora y por eso nos dejarán fácilmente en paz con nuestra filosofía.

TEÓFILO —No cabe abrigar temor alguno de la censura de espíritus honorables, verdaderamente religiosos y asimismo hombres de bien por naturaleza, amigos de la convivencia civil y de las buenas doctrinas, pues tras una atenta consideración verán que esta filosofía no sólo contiene la verdad, sino que incluso favorece la religión más que cualquier otra clase de filosofía, como por ejemplo esas que afirman que el mundo es finito, que el efecto y la obra de la potencia divina son finitos, que las inteligencias y naturalezas intelectuales tan sólo son ocho o diez, que la sustancia de las cosas es corruptible, que el alma es mortal por consistir más bien en una disposición accidental y en el efecto de la complexión, en un temperamento susceptible de disolución y en una armonía, siendo por consiguiente nulo el poder de la justicia divina sobre las acciones humanas, y que las causas primeras y universales están muy lejos de conocer las cosas particulares; y otros muchos inconvenientes que no sólo ciegan como falsos la luz del intelecto, sino que incluso apagan, como fuente de indolencia e impiedad, el fervor de los buenos sentimientos.

SMITH —Estoy muy contento de tener esta información sobre la filosofía del Nolano. Pasemos ahora un poco a su discusión con el doctor Torcuato, quien estoy seguro que no puede no ser tanto más ignorante que Nundinio cuanto que es más presuntuoso, temerario y descarado.

FRULLA —Ignorancia y arrogancia son dos hermanas inseparables en un solo cuerpo y en una sola alma.

TEÓFILO —Ese individuo, con el aspecto enfático con que las *Metamorfosis* nos describen al *divum Pater*[85] sentado en medio del concilio de los dioses para fulminar su severísima sentencia contra el profano Licaón, tras haber contemplado su cadena de oro...

PRUDENCIO —*Torquem aureum, aureum monile.*[86]

TEÓFILO —... y haber mirado a continuación el pecho del Nolano donde habría podido faltar más bien algún botón; tras haberse erguido, separado los brazos de la mesa, encogiéndose un poco de hombros, tras rociar un poco con la saliva a los presentes, ajustándose el birrete de terciopelo en la cabeza, retorciéndose el bigote, levantando su perfumado rostro, arqueadas las cejas, abiertas las fosas nasales, puesto a punto con una mirada de soslayo, apoyando su mano izquierda en el lado izquierdo para comenzar su duelo, apuntó con los tres primeros

---

85 «padre de los dioses».

86 «Su cadena de oro, su collar dorado.»

dedos de la mano derecha juntos y comenzó a dar estocadas, hablando de la siguiente manera: «Tunc ille philosophorum protoplastes...?».[87] El Nolano, sospechando al punto que la cosa podía derivar hacia algo distinto de una disputa, le interrumpió diciendo: «Quo vadis domine, quo vadis? quid si ego philosophorum protoplastes? quid si nec Aristoteli nec cuiquam, magis concedam, quam mihi ipsi concesserint? ideo ne terra est centrum mundi inmobile?».[88] Con estos y otros argumentos por el estilo le instaba con la mejor paciencia que podía a aducir proposiciones mediante las cuales pudiera concluir, demostrativa o probablemente, a favor de los otros príncipes y en contra de este nuevo. Y volviéndose a los presentes, sonriendo con una media sonrisa, el Nolano dijo: «Éste ha venido menos armado de razones que de palabras y de burlas que se mueren de frío y de hambre». Rogado por todos que pasara a los argumentos, Torcuato pronunció estas palabras: «Unde igitur stella Martis nunc maior, nunc vero minor apparet; si terra movetur?».[89]

SMITH —¡Por la Arcadia! ¿Es posible que haya *in rerum natura*[90] bajo el título de filósofo y médico...

FRULLA —Y doctor y encollarado.[91]

SMITH —... quien haya podido sacar esta consecuencia? ¿Qué respondió el Nolano?

TEÓFILO —No se sorprendió por eso, sino que le respondió que una de las causas principales por las que Marte aparece mayor o menor según las ocasiones, es el movimiento de la Tierra y también el de Marte mismo por sus propios círculos, lo cual hace que unas veces estén más cerca y otras más lejos.

SMITH —¿Qué añadió Torcuato?

TEÓFILO —Preguntó inmediatamente por la proporción de los movimientos de los planetas y de la Tierra.

SMITH —¿Y el Nolano tuvo tanta paciencia ante un sujeto tan presuntuoso y estúpido que no volvió la espalda para marcharse a casa y decir a quien le había llamado que...?

---

87 «¿Así que éste es el príncipe de los filósofos...?»

88 «¿A dónde vas, Señor, a dónde vas? ¿Qué pasa, si yo soy el príncipe de los filósofos? ¿Qué pasa si no concedo ni a Aristóteles ni a ningún otro más de lo que ellos me conceden a mí? ¿Acaso por eso es la Tierra el centro inmóvil del mundo?»

89 «¿Por qué, entonces, el astro de Marte se ve ora mayor ora menor, si la Tierra se mueve?»

90 «en toda la naturaleza».

91 En el original *torquato*, del latín *torques* (collar), jugando con el nombre del sujeto.

TEÓFILO —Respondió, por el contrario, que él no había ido allí a leer ni a enseñar, sino a responder, y que la simetría, el orden y la medida de los movimientos celestes se presupone tal cual es y ha sido conocida por los antiguos y los modernos; que él no discute eso ni tiene deseos de pleitear con los matemáticos para privarles de sus medidas y teorías, las cuales, por el contrario, suscribe y acepta, sino que su interés reside en la naturaleza y en la verificación del sujeto de estos movimientos. Dijo además el Nolano: «Si yo empleo tiempo para responder a esta pregunta, nos estaremos aquí toda la noche sin discutir y sin poner jamás los fundamentos de nuestras pretensiones contra la filosofía vulgar, ya que tanto los unos como los otros admitimos todos los supuestos con tal de que se concluya la verdadera razón de la cantidad y cualidad de los movimientos. Y en esto coincidimos. ¿Para qué, pues, devanarse el cerebro por algo que no guarda relación con nuestro tema? Mirad vos si a partir de las observaciones realizadas y de las verificaciones admitidas podéis inferir algo que concluya en contra nuestra. Entonces estaréis en libertad de pronunciar vuestras condenas».

SMITH —Bastaba con decirle que hablase a cuento.

TEÓFILO —Ninguno de los presentes era tan ignorante como para no mostrar en su rostro y en sus gestos que había comprendido que aquél era un buen borrego *aurati ordinis*.[92]

FRULLA —*Idest*, el vellocino.

TEÓFILO —Sin embargo, para embrollar el asunto, rogaron al Nolano que explicara lo que quería defender, a fin de que el mencionado doctor Torcuato argumentara. El Nolano respondió que ya se había explicado demasiado y que si los argumentos de los adversarios eran escasos no era debido a falta de materia, como pueden ver hasta los ciegos. Sin embargo, les ratificó de nuevo que el universo es infinito y que consta de una inmensa región etérea, que hay verdaderamente un cielo llamado espacio y seno en el que se hallan muchos astros situados en él de forma no diferente a la Tierra. Y así la Luna, el Sol y otros muchos cuerpos innumerables se hallan en esta región etérea como vemos que también está la Tierra. Dijo también que no hemos de creer que haya otro firmamento, otra base, otro fundamento, donde se apoyen estos grandes animales que constituyen todos juntos el universo, verdadero sujeto y materia infinita de la potencia divina, infinita en acto, como muy bien nos lo ha hecho ver tanto la

[92] «de áurea orden».

razón y el discurso regulados como las revelaciones divinas, las cuales nos dicen que son innumerables los ministros del Altísimo, al que sirven millares de millares y millones de millones asisten. Ellos son esos grandes animales de los que muchos nos son perceptibles en su integridad gracias a la clara luz difundida por sus cuerpos. Algunos de ellos son realmente calientes, como el Sol y otros muchos fuegos innumerables; otros son fríos, como la Tierra, la Luna, Venus y otras muchas tierras innumerables. Y así, para comunicarse el uno al otro y participar el uno del principio vital del otro, cumplen sus giros los unos alrededor de los otros según espacios determinados, a distancias determinadas, tal y como es manifiesto en estos siete que giran alrededor del Sol y de los cuales la Tierra es uno que al moverse en veinticuatro horas desde el lado llamado Occidente hacia el Oriente origina ese movimiento aparente del universo a su alrededor, al que denominamos movimiento mundano y diurno. Esta fantasía es falsísima, contranatural e imposible, ya que es posible, conveniente, verdadero y necesario que la Tierra se mueva en torno a su propio centro para participar de la luz y de las tinieblas, del día y de la noche, del calor y del frío; que se mueva alrededor del Sol para participar de la primavera, verano, otoño e invierno; hacia los llamados polos y puntos hemisféricos opuestos para la renovación de los siglos y mutación de su rostro, con el fin de que allí donde era mar pase a ser tierra seca, donde era tórrido sea frío, donde estaba el trópico esté el equinoccio y se produzca finalmente la alternancia visicitudinal de todas las cosas tanto en éste como en los otros astros, justamente llamados mundos por los antiguos y verdaderos filósofos.

Mientras el Nolano decía esto, el doctor Torcuato gritaba: «Ad rem, ad rem, ad rem».[93] Al final el Nolano se echó a reír y le dijo que ni estaba argumentando ni respondía, sino que establecía proposiciones y que por eso *ista sunt res, res, res.*[94] Y es que atañía a Torcuato aportar a continuación algo *ad rem.*

Smith —Como este asno se pensaba que estaba entre estúpidos y necios, creía que ellos tomarían ese *ad rem* suyo por un argumento y resolución y que de esta manera un simple grito con su cadena de oro satisfaría a la multitud.

Teófilo —Escuchad un poco más. Mientras todos estaban esperando ese tan deseado argumento, resulta que el doctor Torcuato se

[93] «A la cosa, a la cosa, a la cosa.»

[94] «estas son cosas, cosas, cosas».

volvió hacia los comensales y desde lo más profundo de su suficiencia desenvaina y le viene a los morros un adagio erasmiano: *Anticiram navigat.*[95]

SMITH —No podía hablar mejor un asno y no podía escuchar otra cosa quien va a conversar con asnos.

TEÓFILO —Creo que profetizaba (aunque él mismo no entendiera su propia profecía) que el Nolano iba a hacer provisión de eléboro para sanar el cerebro a estos locos bárbaros.

SMITH —Si los presentes, en vez de ser educados hubieran sido educadísimos, le habrían puesto al cuello un cabestro en lugar de su cadena y le hubieran hecho contar hasta cuarenta bastonazos en conmemoración del primer día de la Cuaresma.

TEÓFILO —El Nolano les dijo que el loco no era él, sino el doctor Torcuato. Él llevaba la cadena, sin la cual encima no valdría ciertamente más que por su ropa, de escaso valor por lo demás, a no ser que a fuerza de bastonazos se le saque el polvo. Y con estas palabras se levantó de la mesa, lamentándose de que el señor Fulke Greville no se hubiera procurado mejores contendientes.

FRULLA —Así son los frutos de Inglaterra. Ya podéis buscar todo lo que queráis que encontraréis que todos son doctores en gramática en nuestros días. Reina hoy en nuestra afortunada patria una constelación de obstinadísima ignorancia pedantesca y presunción unida a una salvaje falta de educación que sacaría de sus casillas a la misma paciencia de Job; y si no me creéis, id a Oxford y haced que os cuenten lo que le pasó al Nolano cuando disputó en público con esos doctores en teología en presencia del príncipe polaco Alberto Laski y de otras personas de la nobleza inglesa. Que os digan cómo se supo responder a los argumentos, cómo quedó en quince ocasiones y por quince silogismos completamente mudo sin saber qué decir ese pobre doctor que en calidad de corifeo de la Academia enfrentaron al Nolano en esta importante ocasión. Que os digan con cuánta descortesía y mala educación se comportaba ese cerdo y con cuánta paciencia y humanidad actuó el Nolano, mostrando ser realmente napolitano de nacimiento y educado bajo más benigno cielo. Informaos de cómo le han hecho terminar sus lecturas públicas, las de *inmortalitate animae*[96] y las de *de quintuplici sphera.*[97]

[95] «Navega a Anticira.»
[96] «la inmortalidad del alma».
[97] «la quíntuple esfera».

SMITH —Quien da perlas a los cerdos no debe lamentarse si las pisotean. Proseguid con la actitud de Torcuato.

TEÓFILO —Levantados todos de la mesa, hubo algunos que en su lengua tachaban al Nolano de impaciente, en vez de considerar la bárbara y salvaje descortesía de Torcuato y suya propia. No obstante, el Nolano, que hace profesión de superar en cortesía a quienes con facilidad podrían superarlo en otra cosa, se sentó de nuevo y olvidando todo lo acontecido dijo amistosamente a Torcuato: «No penséis, hermano, que yo quiero o puedo ser vuestro enemigo por causa de vuestra opinión. Muy al contrario: soy tan amigo de vos como de mí mismo y por eso quiero que sepáis que yo, antes de tener esta doctrina como cosa evidentísima, hace algunos años la creía sencillamente verdadera y cuando era más joven y menos sabio la creía verosímil. Cuando aún era más principiante en las cosas especulativas, me parecía tan absolutamente falsa que me extrañaba sobremanera que Aristóteles no sólo se hubiera dignado tomarla bajo su consideración, sino que hasta hubiera gastado más de la mitad del segundo libro *Del universo y el mundo* en un esfuerzo por demostrar que la Tierra no se mueve. Cuando era un niño y carecía totalmente de inteligencia especulativa, me parecía creer que eso era una locura y pensaba que había sido propuesto por alguien con una intención sofística y capciosa, como un ejercicio para esos ingenios ociosos que gustan de disputar por diversión y que hacen profesión de demostrar y defender que lo blanco es negro. Así pues, tanto puedo yo odiaros por este motivo como a mí mismo cuando era más joven, más niño, menos sabio y menos discreto. Por eso, en lugar de encolerizarme con vos, os compadezco y ruego a Dios que de la misma forma que me ha dado a mí este conocimiento, os haga (si no le place haceros capaz de ver) al menos capaz de creer que estáis ciego. Y eso no será poca cosa para haceros más educado y cortés, menos ignorante y temerario. Y vos, además, me debéis estimar, si no como persona actualmente más prudente y de mayor edad, al menos como quien fue más ignorante y más joven, cuando era en mi más tierna edad como vos sois en vuestra vejez. Quiero decir, que aunque jamás he sido en la conversación y en la disputa tan salvaje, mal educado e incivilizado, he sido, sin embargo, en algún tiempo tan ignorante como vos. Por todo ello, atendiendo yo a vuestro estado presente como conforme a mi pasado y vos a mi pasado conforme a vuestro presente, yo os estimaré y vos no me odiaréis».

SMITH —¿Qué dijeron a esto, una vez que entraron en otro tipo de disputa?

TEÓFILO —Dijeron en conclusión que ellos seguían la compañía de Aristóteles, de Ptolomeo y de otros muchos doctísimos filósofos. El Nolano añadió que hay innumerables tontos, insensatos, estúpidos e ignorantísimos que en eso no son únicamente seguidores de Aristóteles y Ptolomeo, sino de aquellos mismos también que no pueden comprender lo que el Nolano entiende, con quien no está ni puede estar conforme el gran número, sino tan sólo hombres divinos y sapientísimos como Pitágoras, Platón y otros. «Por lo demás, en cuanto a la multitud que se enorgullece de tener filósofos a su lado, quisiera que tenga presente que en la medida en que esos filósofos están de acuerdo con el vulgo, han producido una filosofía vulgar. Y por lo que hace a quienes os alineáis bajo la bandera de Aristóteles, os aviso que no debéis enorgulleceros como si entendierais lo que entendió Aristóteles y penetrarais en lo que él penetró, porque hay una grandísima diferencia entre no saber lo que él no supo y saber lo que él supo, ya que en lo que ese filósofo ignoró no solamente tiene por compañía a vosotros, sino a todos los que son como vosotros, incluyendo a los barqueros y cargadores londinenses. Allí donde aquel hombre fue docto y juicioso, creo y estoy segurísimo de que todos vosotros juntos estáis muy lejos de él. Una cosa, sin embargo, me llama extraordinariamente la atención, y es que habiendo sido invitado y venido a disputar, no hayáis establecido en ningún momento principios tales o afirmado razones mediante las cuales podáis extraer alguna conclusión contra mí o contra Copérnico, a pesar de tener a mano tantos sólidos argumentos y persuasiones.» Torcuato, como si quisiera desenvainar ahora una nobilísima demostración, preguntó con augusta majestad: «Ubi est aux solis?».[98] El Nolano respondió que se lo imaginase donde quisiera y extrajera alguna conclusión, puesto que el apogeo cambia y no está siempre en el mismo grado de la eclíptica y no podía ver a propósito de qué lo preguntaba. Volvió Torcuato a hacer la misma pregunta, como si el Nolano no supiera responder. Entonces el Nolano contestó: «Quot sunt sacramente ecclesiae? Est circa vigesimum Cancri; et oppositum circa decimum vel centesimum Capricorni,[99] o sobre el campanario de San Pablo».

SMITH —¿Sabéis con qué intención hacía esa pregunta?

---

98 «¿Dónde está el apogeo del Sol?»

99 «¿Cuántos son los sacramentos de la Iglesia? Está hacia el vigésimo grado del Cangrejo; y el perigeo hacia el décimo o centésimo del Capricornio.»

Teófilo —Para mostrar a quienes nada sabían que él disputaba y decía algo y para intentar también muchos *quomodo, quare, ubi*,[100] hasta encontrar uno ante el que el Nolano dijera que no sabía. Llegó hasta el punto de querer saber cuántas estrellas había de la cuarta magnitud. Pero el Nolano dijo que tan sólo sabía lo que tenía que ver con el tema de la disputa. Esta pregunta sobre el apogeo del Sol permite concluir de una vez por todas que ese individuo ignoraba completamente el arte de disputar. Preguntar dónde está el apogeo del Sol a quien dice que la Tierra se mueve alrededor del mismo, que el Sol está además fijo en el centro de estos astros errantes, es como preguntar a quien sostiene la opinión vulgar dónde está el apogeo de la Tierra. Y, sin embargo, la primera lección que se da a quien quiere aprender a argumentar es la de no inquirir y preguntar según los principios propios, sino según los que han sido concedidos por el adversario. Pero para ese necio todo daba igual, porque así habría sabido sacar argumentos tanto de los temas que venían a propósito como de los que no venían a cuento.

A continuación comenzaron a hablar entre sí en inglés y al cabo de un rato pusieron sobre la mesa papel y tintero. El doctor Torcuato extendió un folio a lo largo y a lo ancho, cogió la pluma, trazó una línea recta por la mitad del folio de un lado a otro, dibujó en el centro un círculo, cuyo diámetro era la línea mencionada y en el interior de un semicírculo escribió *Tierra* y en el otro *Sol*. En la parte de la Tierra trazó ocho semicírculos sobre los que dispuso de forma ordenada los signos de los siete planetas y alrededor del último escribió *Octava sphaera mobilis*[101] y al margen *Ptolomeus*. Entre tanto el Nolano le preguntó qué quería hacer con eso, que es cosa sabida hasta por los niños. Torcuato respondió: «Vide, tace et disce; ego docebo te Ptolomeum et Copernicum».[102]

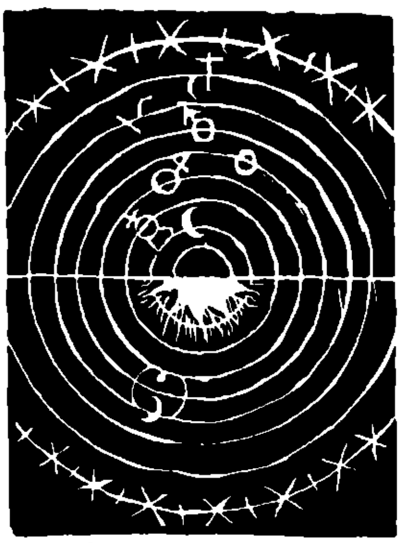
Smith —*Sus quandoque Minervam*.[103]

Teófilo —El Nolano respondió que cuando alguien está aprendiendo el alfabeto muestra un mal principio si pretende enseñar gramática a quien sabe más que él. Torcuato, sin embargo, continúa con su dibujo y en torno al Sol que estaba en el centro traza siete semicírculos con los mismos signos, escribiendo en torno al último *Sphaera inmobilis fixarum*[104] y al margen *Copernicus*. Luego se dirige al

[100] «cómo, por qué, dónde».
[101] «Esfera octava móvil.»
[102] «Mira, calla y aprende; te voy a enseñar Ptolomeo y Copérnico.»
[103] «De vez en cuando el cerdo [enseña] a Minerva.»
[104] «Esfera inmóvil de las fijas.»

tercer círculo y en un punto de su circunferencia señala el centro de un epiciclo, traza su circunferencia y en dicho centro dibuja el globo terrestre, escribiendo con hermosos trazos *Terra*, a fin de que nadie se engañara pensando que ese globo no fuera la Tierra. Y en un lugar de la circunferencia del epiciclo, muy distante del centro, dibujó el signo de la Luna. Cuando lo vio el Nolano, dijo: «Resulta que éste me quiere enseñar de Copérnico lo que el propio Copérnico jamás pensó y que incluso se habría hecho cortar el cuello antes de decirlo o escribirlo, porque hasta el mayor asno del mundo sabe que desde esa parte se vería siempre el diámetro del Sol idéntico y se seguirían otras muchas consecuencias inverificables». «Tace, tace», dijo Torcuato, «tu vis me docere Copernicum?».[105] «Me importa poco Copérnico», dijo el Nolano, «y me importa poco

PTOLEMAEVS.



COPERNICVS.

que vos u otros lo entendáis. Tan sólo quiero advertiros que estudiéis mejor antes de venir a enseñarme en otra ocasión». Los caballeros presentes fueron tan diligentes que se trajo el libro de Copérnico y mirando la figura vieron que la Tierra no estaba representada en la circunferencia del epiciclo, como la Luna, y por eso quería Torcuato

[105] «Calla, calla; ¿quieres tú enseñarme Copérnico?»

que el punto que había en el centro del epiciclo en la circunferencia de la tercera esfera significara la Tierra.

SMITH —La causa del error fue que Torcuato había mirado las figuras del libro, pero no había leído los capítulos, y si los ha leído no los ha entendido.

TEÓFILO —El Nolano se echó a reír y le dijo que ese punto no era otra cosa que la señal del compás cuando se trazó el epiciclo de la Tierra y de la Luna, que es uno y el mismo. «Además, si verdaderamente queréis saber dónde está la Tierra según Copérnico, leed sus propias palabras». Leyeron y vieron que decía: «la Tierra y la Luna están contenidas como en un mismo epiciclo»,[106] etc. Entonces se quedaron refunfuñando en su lengua hasta que Nundinio y Torcuato saludaron a todos los presentes excepto al Nolano y se marcharon. Él en cambio envió a alguien para que los saludara de su parte. Los demás caballeros, tras haber rogado al Nolano que no se enfadara por la maleducada descortesía y la temeraria ignorancia de sus doctores, sino que se compadeciera de la pobreza de este país, que ha quedado viudo de las buenas letras en lo que se refiere al ejercicio de la filosofía y de las verdaderas matemáticas (mientras todos son ciegos en ellas, vienen estos asnos y se nos venden por videntes, dándonos gato por liebre), se despidieron de él con obsequiosísimos saludos y se marcharon por un lado. Nosotros y el Nolano tomamos otro camino y regresamos a casa tarde sin sufrir de nuevo esos obstáculos habituales, ya que la noche era profunda y los animales cornúpetas y coceantes no nos molestaron a nuestro regreso como lo habían hecho a la ida, pues cediendo al profundo sueño se habían retirado a sus corrales y establos.

PRUDENCIO —*Nox erat et placidum carpebant fessa soporem*
corpora per terras, sylvaeque et saeva quierant
aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu,
cum tacet omnis ager, pecudes, etc.[107]

[106] *Cf.* Copérnico, *De revolutionibus*, cap. I, 10: *Quartum in ordine annua revolutio locum obtinet, in quo terram cum orbe lunari tanquam epicyclo contineri diximus* [«La revolución anual ocupa la cuarta posición; en dicha revolución dijimos que está contenida la Tierra junto con el orbe lunar como un epiciclo»]. Bruno comete un error, haciendo concordar *tanquam epicyclo* con *in quo*, cuando en realidad concuerda con *cum orbe lunari*.

[107] Virgilio, *Eneida*, IV, 522-525: «Era de noche. Los cansados cuerpos disfrutaban la dulzura del sueño sobre el haz de la Tierra. Ya los bosques y el iracundo mar yacían sumidos en reposo. Era la hora en que median su carrera los astros en su giro por el cielo; cuando enmudece todo el campo, bestias y aves».

SMITH —¡Ea, ya hemos conversado bastante por hoy! Por favor, Teófilo, volved mañana, que quiero escuchar algún otro punto acerca de la doctrina del Nolano, ya que la de Copérnico, aunque cómoda para los cálculos, no es, sin embargo, segura y expedita en lo que se refiere a las razones naturales, que son las principales.

TEÓFILO —Volveré gustoso una vez más.

FRULLA —Y yo.

PRUDENCIO —*Ego quoque. Valete.*[108]

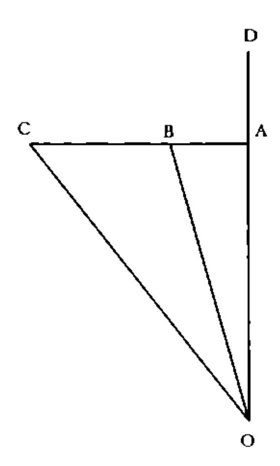
[108] «Yo también. Adiós.»

DIÁLOGO QUINTO

TEÓFILO —Porque las otras estrellas no están ni más fijas ni fijas de manera diferente a como lo está esta estrella nuestra (la Tierra) en el mismo firmamento que es el aire. Y no es más digno de recibir el nombre de octava esfera el lugar donde está la cola de la Osa, que el lugar donde está la Tierra en que nos encontramos, puesto que estos cuerpos están distribuidos por una misma región etérea como a lo largo y ancho de un mismo gran espacio y campo, y se encuentran separados los unos de los otros por las distancias apropiadas. Considerad el motivo por el que se ha pensado que eran siete los cielos de los planetas y uno solo el de todos los demás astros: los diferentes movimientos que se veía en siete y el movimiento único y regular de todas las restantes estrellas, con el perpetuo mantenimiento de su distancia recíproca y de su regularidad, crean la apariencia de que todas ellas poseen necesariamente un mismo movimiento y están fijas en el mismo orbe, no habiendo, por tanto, más que ocho esferas sensibles para todos los luminares que se encuentran como clavados en ellas.

Si nosotros llegamos ahora a alcanzar tanta luz y sentido tan regulado como para reconocer que el movimiento aparente del mundo está causado por la rotación de la Tierra; si por analogía con la consistencia en medio del aire de este cuerpo que es la Tierra establecemos la consistencia de todos los demás cuerpos, podremos en primer lugar creer y después concluir demostrativamente lo contrario de ese sueño y de esa fantasía que ha sido el primer inconveniente que ha dado origen y seguirá dando origen todavía a innumerables otros. Dicho error surge de la siguiente manera: situados nosotros en el centro del horizonte y volviendo los ojos en todas direcciones, podemos determinar la distancia mayor y menor entre, desde y en aquellas cosas que están más cerca de nosotros. Pero a partir de un cierto punto nos

parecerá que todas se encuentran a la misma distancia. De la misma manera, cuando miramos a las estrellas del firmamento, notamos el diferente movimiento y la diferente distancia de algunos astros, los más cercanos a nosotros, pero los más lejanos y los que están lejísimos nos parecen inmóviles y situados a la misma distancia y lejanía de nosotros. Así, también un árbol nos parecerá en ocasiones más cercano a otro por estar situado aproximadamente en el mismo semidiámetro y cuando esté en el mismo semidiámetro parecerá que se trata del mismo árbol y habrá, sin embargo, a pesar de todo, más distancia entre ellos que entre aquellos a los que creemos mucho más lejanos por encontrarse en diferentes semidiámetros. Así sucede que una estrella que en realidad es mucho menor es considerada mucho mayor y a otra mucho más cercana se la considera situada a una distancia mucho mayor. Podemos verlo en la siguiente figura donde al ojo O parece que la estrella A es la misma que la estrella B y en el caso de que se muestre diferente parecerá cercanísima, mientras la estrella C, situada en un semidiámetro muy diferente, parecerá mucho más lejana cuando en realidad está mucho más cerca.



Por tanto, el que nosotros no veamos muchos movimientos en esas estrellas y no nos parezcan alejarse y acercarse las unas con respecto a las otras, no es debido a que no efectúen también ellas sus giros de forma idéntica a estas otras, pues no hay razón alguna para que no se den en ellas los mismos accidentes que en estas otras, por medio de los cuales un cuerpo debe moverse alrededor de otro para tomar de él su virtud. Por esa razón no debemos llamarlas fijas en el sentido de que verdaderamente conserven siempre la misma distancia entre sí y con

respecto a nosotros, sino en el sentido de que no percibimos su movimiento. Podemos verlo en el ejemplo de una nave muy lejana, la cual nos parecerá, si da una vuelta de treinta o cuarenta pasos, tan quieta como si no se moviera en absoluto. Lo mismo se ha de considerar proporcionalmente en el caso de distancias mayores, en cuerpos grandísimos y luminosísimos: es posible que muchos de ellos, incluso en una cantidad innumerable, sean tan grandes y tan luminosos como el Sol e incluso más aún, sin que podamos ver sus movimientos y trayectorias circulares, a pesar de sus enormes dimensiones. Por eso, si algunos de ellos van variando su distancia no lo podemos saber sino tras larguísimas observaciones que ni han sido comenzadas ni continuadas porque nadie ha creído, ni buscado, ni supuesto dicho movimiento. Y sabemos que el principio de la investigación es saber darse cuenta de que la cosa se da o es posible y conveniente, y que se saque provecho de ella.

PRUDENCIO —*Rem acu tangis.*[109]

TEÓFILO —Pues bien, esta distribución de los cuerpos por la región etérea era ya conocida por Heráclito, Demócrito, Epicuro, Pitágoras, Parménides, Meliso, como resulta manifiesto por los restos que nos han llegado de ellos, en los cuales puede verse que conocían un espacio infinito, una región infinita, una materia infinita, una infinita capacidad de mundos innumerables semejantes al nuestro, todos los cuales efectúan sus movimientos circulares al igual que la Tierra el suyo y por eso se llamaban antiguamente *ethera*, es decir, corredores, correos, embajadores, nuncios de la magnificencia del único altísimo, contempladores con musical armonía del orden de la constitución de la naturaleza, espejo vivo de la infinita deidad. Sin embargo, la ciega ignorancia ha privado a estos cuerpos del nombre de *ethera* y lo ha atribuido a ciertas quintaesencias en las que estas luciérnagas y linternas estarían clavadas como otros tantos clavos.

Estos corredores tienen un principio interior de movimiento: su propia naturaleza, su propia alma, su propia inteligencia, ya que el aire líquido y sutil no basta para mover máquinas tan densas y tan grandes, puesto que para ello necesitaría una fuerza impulsiva o de arrastre y otras semejantes que no se producen sin contacto de dos cuerpos por lo menos, uno de los cuales empuja con su extremidad y el otro es empujado. Y ciertamente todas las cosas movidas de esta manera reconocen que el principio de su movimiento es contrario o

[109] «Das en el clavo.»

exterior a su propia naturaleza, quiero decir que es violento o cuanto menos no natural. Conviene, por tanto, a la comodidad de las cosas existentes y al efecto de la perfectísima causa que este movimiento sea natural, causado por un principio interior y por el propio impulso, sin resistencia; y esto conviene a todos los cuerpos que se mueven sin contacto sensible alguno con otro cuerpo que los impulse o los atraiga. Por eso lo entienden al revés quienes afirman que el imán atrae al hierro, el ámbar a la paja, la cal a la pluma, el sol al heliotropo. Lo que ocurre es que en el hierro hay una especie de sentido que se ve despertado por una virtud espiritual que se difunde desde el imán y por la cual se mueve hacia él, la paja hacia el ámbar y en general todas las cosas que sienten deseo y necesidad se mueven hacia el objeto deseado y se dirigen hacia él en la medida en que les es posible, comenzando por el deseo de estar en el mismo lugar. A partir de esta consideración de que ningún movimiento local es producido por un principio exterior sin un contacto más fuerte que la resistencia del móvil, podemos determinar hasta qué punto es una solemne estupidez y algo de lo que jamás se podrá persuadir a quien posea un sentido regulado, que la Luna mueve las aguas del mar causando las mareas, que hace crecer los humores, fecunda los peces, llena las ostras y produce otros efectos, puesto que de todas esas cosas es más bien y propiamente signo y no causa. He dicho signo e indicio porque el ver esas cosas unidas a ciertas disposiciones de la Luna y otras cosas contrarias y diferentes unidas a disposiciones contrarias y diferentes, es debido al orden y correspondencia existente entre las cosas y a las leyes de una mutación, conformes y en correspondencia con las de la otra.

Smith —De la ignorancia de esta distinción proceden los errores similares de que están llenos muchos escritos que nos enseñan tantas extrañas filosofías donde los signos, circunstancias y accidentes reciben el nombre de causas. Entre estas necedades una de las que se llevan la palma es la que dice que los rayos perpendiculares y rectos son la causa de mayor calor, y los agudos y oblicuos, de mayor frío, lo cual, sin embargo, es un mero accidente del Sol, que es la verdadera causa de ello según persevere más o menos sobre la Tierra. Rayo reflejo y directo, ángulo agudo y obtuso, línea perpendicular, incidente y plana, arco mayor y menor, tal y cual aspecto, son circunstancias matemáticas y no causas naturales. Una cosa es jugar con la geometría y otra verificar con la naturaleza. No son las líneas y los ángulos los que hacen que el fuego caliente más o menos, sino la posición cercana o lejana, la persistencia más larga o más breve.

TEÓFILO —Lo habéis comprendido muy bien y ahí tenéis un ejemplo de cómo una verdad aclara a otra. Concluyendo ahora nuestro tema: si estos grandes cuerpos fueran movidos por un principio exterior y no por el fin y el bien deseado, serían movidos violentamente y de forma accidental, incluso aunque tuvieran esa potencia llamada no repugnante, puesto que lo verdaderamente no repugnante es lo natural y lo natural (se quiera o no) es principio intrínseco, que por sí mismo conduce la cosa al lugar conveniente. De lo contrario, el motor extrínseco no podrá mover sin fatiga o bien no será necesario, sino superfluo; y si quieres que sea necesario, acusa entonces a la causa eficiente de deficiente en su efecto y de ocupar esos nobilísimos motores en mover cuerpos bastante más indignos, como hacen quienes sostienen que las acciones de las hormigas y de las arañas no proceden de su propia prudencia y habilidad, sino de inteligencias divinas que no yerran, las cuales les dan (*verbi gracia*[110]) esos impulsos llamados instintos naturales y otras cosas indicadas mediante expresiones carentes de sentido, pues si preguntáis a esos sabios qué es ese instinto no sabrán decir más que un «instinto» o alguna otra palabra tan vaga y estúpida como ésa de instinto, que significa principio instigador, nombre en verdad generalísimo, por no decir ya un sexto sentido o razón o incluso intelecto.

PRUDENCIO —*Nimis arduae quaestiones.*[111]

SMITH —Para aquellos que no quieren entenderlas, sino creer obstinadamente lo falso. Pero volvamos a lo nuestro: yo sabría qué responder a los que piensan que es difícil que la Tierra se mueva, al ser un cuerpo tan grande, tan denso y tan pesado. Pero me gustaría conocer vuestro modo de responder, ya que os veo tan decidido en las razones.

PRUDENCIO —*Non talis mihi.*[112]

SMITH —Porque vos sois un zoquete.

TEÓFILO —El modo de responder es el siguiente: lo mismo podríais decir de la Luna, del Sol y de otros cuerpos grandísimos y tan innumerables como son los que nuestros adversarios pretenden que circundan la Tierra tan velozmente y con círculos tan desmesurados. Y sin embargo, tienen por gran cosa que la Tierra gire en veinticuatro horas alrededor de su propio centro y en un año alrededor del Sol. Debes

---

110 «por ejemplo».
111 «Cuestiones demasiado difíciles.»
112 «A mí no me parece lo mismo.»

saber que ni la Tierra ni ningún otro cuerpo es absolutamente pesado o ligero; ningún cuerpo situado en su lugar es grave o ligero. Estas diferencias y cualidades pertenecen, por el contrario, no a los cuerpos primarios y a los individuos particulares y perfectos del universo, sino a aquellas partes que están separadas del todo y que se encuentran fuera del cuerpo continente que les es propio, como peregrinas. Dichas partes se esfuerzan por acceder al lugar de su conservación de manera no menos natural de como el hierro lo hace hacia el imán, a quien va a encontrar no de forma exclusiva hacia abajo o hacia arriba o hacia la derecha, sino hacia cualquier lugar indistintamente, allí donde se encuentre el imán. Las partes de la Tierra vienen a nosotros desde el aire porque aquí está su esfera, pero si ésta estuviera en la parte opuesta se alejarían de nosotros y dirigirían su carrera en aquella dirección. Lo mismo pasa con las aguas y lo mismo también con el fuego. El agua no es pesada en su lugar y no pesa a los que están en el fondo del mar; los brazos, la cabeza y demás miembros no son pesados para el propio busto y ninguna cosa constituida de manera natural ejerce acto de violencia en su lugar natural. Gravedad y ligereza no son apreciables de hecho en aquellas cosas que poseen su lugar y disposición natural, sino que se encuentran en las cosas que tienen un cierto ímpetu, mediante el cual se esfuerzan por alcanzar el lugar que les es conveniente. Por eso es absurdo llamar a un cuerpo pesado o ligero por naturaleza, dado que estas cualidades no convienen a aquellas cosas que se encuentran en su constitución natural, sino fuera de ella; y esto nunca le sucede a la esfera, pero sí en osaciones a sus partes, las cuales, sin embargo, no están (en opinión nuestra) exclusivamente determinadas a un cierto lugar específico, sino que se dirigen siempre al lugar donde se halla su propia esfera y el centro de su conservación. Por eso, si debajo de la Tierra se encontrara otra clase de cuerpo, las partes de la Tierra ascenderían desde ese lugar de forma natural y si se encontrara alguna chispa de fuego (hablando vulgarmente) por encima de la concavidad de la Luna, bajaría con la misma velocidad con que sube hacia arriba desde la convexidad de la Tierra. También el agua desciende hasta el centro de la Tierra si se le da espacio, de la misma forma que desde el centro de la Tierra sube hasta la superficie. También el aire se mueve con la misma facilidad hacia cualquier lugar. ¿Qué quiere decir, pues, pesado y ligero? ¿No vemos que en ocasiones la llama va hacia abajo y en otras direcciones a encender un cuerpo dispuesto a su alimento y conservación? Todo lo natural es, por tanto, facilísimo; todo lugar y movimiento natural es apropiadísimo. Con la misma facilidad con

que las cosas que por su naturaleza no se mueven permanecen fijas en su sitio, las otras cosas que se mueven naturalmente marchan por sus propios caminos. Y al igual que el movimiento de las primeras sería violento y contrario a su naturaleza, tan violento y contrario a la naturaleza sería el reposo de las segundas.

Así pues, es cierto que si a la Tierra le conviniera estar inmóvil por naturaleza, su movimiento sería contranatural, violento y difícil, pero ¿quién lo ha descubierto?, ¿quién lo ha demostrado? La común ignorancia, la falta de sentido y de razón.

Smith —He captado muy bien que la Tierra no es más grave en su lugar que el Sol en el suyo o los miembros de los cuerpos principales (por ejemplo las aguas) en sus propias esferas, separados de las cuales se moverían hacia ellas desde cualquier lugar, sitio y dirección. Por esta razón podríamos llamarlas desde nuestro punto de vista no menos graves que ligeras, tanto graves y ligeras como indiferentes. De la misma forma vemos que los cometas y otras inflamaciones envían en ocasiones la llama a lugares opuestos desde sus cuerpos ardientes, por lo que se les llama «cabelludos»; otras veces hacia nosotros y reciben el nombre de «barbados», y otras veces en otras direcciones y se les llama «caudados». El aire, es decir, el universalísimo receptáculo y firmamento de los cuerpos esféricos, sale de todas partes, en todas partes entra, por todas partes penetra y por doquier se difunde. Por eso es vano el argumento que aducen como razón de la inmovilidad de la Tierra: su carácter de cuerpo pesado, denso y frío.

Teófilo —Doy gracias a Dios por veros tan capaz y por ahorrarme tanto esfuerzo. Habéis comprendido bien el principio con que poder responder a las más sólidas convicciones de los filósofos vulgares y tenéis acceso a muchas y profundas contemplaciones de la naturaleza.

Smith —Antes de pasar a otras cuestiones me gustaría saber ahora por qué sostenemos que el Sol es el verdadero elemento del fuego, la fuente del calor y que se encuentra inmóvil en el centro de estos planetas, de los que entendemos que forma parte la Tierra, puesto que me parece más verosímil que se mueva él y no los otros cuerpos que podemos ver por experiencia sensible.

Teófilo —Decid la razón.

Smith —Las partes de la Tierra no se mueven de su sitio, ya sea porque están ahí de forma natural o retenidas violentamente. De la misma manera las partes de las aguas, fuera del mar, los ríos y otros receptáculos vivos, se mantienen quietas. Pero las partes del fuego, cuando no tienen posibilidad de subir a lo alto —como cuando son

retenidas en el interior de los hornos—, se revuelven y giran en círculo, sin que haya modo de contenerlas. Por tanto, si queremos extraer algún argumento y persuasión a partir del comportamiento de las partes, hemos de decir que el movimiento conviene en mayor medida al Sol y al elemento fuego que a la Tierra.

TEÓFILO —A eso respondo en primer lugar que lo que se podría conceder a ese argumento es que el Sol se mueve alrededor de su propio centro, pero no ya alrededor de otro centro, dado que es suficiente que todos los cuerpos que le rodean se muevan en torno suyo en la medida en que tienen necesidad de él y también por lo que él pudiera desear de ellos. En segundo lugar, se ha de tener en cuenta que el elemento fuego es sujeto del calor primero, que es un cuerpo además tan denso y desemejante en sus partes y miembros como la Tierra. Por eso lo que nosotros vemos moverse de tal manera es aire inflamado, denominado «llama», igual que el mismo aire alterado por el frío de la Tierra se denomina «vapor».

SMITH —Y ello me parece que permite confirmar lo que digo, pues el vapor se mueve lenta y perezosamente, la llama en cambio y la exhalación lo hacen velocísimamente. Por eso el aire que semeja más al fuego parece mucho más móvil que aquel aire que es en cambio más similar a la Tierra.

TEÓFILO —La razón es que el fuego se esfuerza más por escapar de esta región, que es más connatural al cuerpo de cualidad contraria. Lo mismo ocurriría si el agua o el vapor se encontraran en la región del fuego o en un lugar semejante: huirían más velozmente que la exhalación, pues ésta tiene con él una cierta participación y una mayor semejanza de naturaleza que contrariedad y diferencia. Contentaos con esto, porque en lo que se refiere al movimiento o reposo del Sol no veo al Nolano completamente decidido. El movimiento, pues, que vemos en la llama retenida y contenida en el interior de los hornos es debido a que la virtud del fuego persigue, inflama, altera y transmuta el aire vaporoso, con el cual trata de incrementarse y nutrirse, mientras que éste se retira y huye del enemigo de su ser y de su bienestar.

SMITH —Habéis hablado del aire vaporoso, pero ¿qué diríais del aire puro y simple?

TEÓFILO —Que no es más sujeto de calor que de frío, que no es más capaz ni en mayor medida receptáculo de humor cuando el frío lo espesa que de vapor y exhalación cuando el calor atenúa el agua.

SMITH —Puesto que en la naturaleza no hay nada sin providencia y sin causa final, me gustaría que me dijerais de nuevo (ya que

por lo que habéis dicho se puede comprender perfectamente) cuál es la causa del movimiento local de la Tierra.

TEÓFILO —La causa de dicho movimiento es la renovación y el renacimiento de este cuerpo, incapaz de perpetuarse en la misma disposición, tal y como las cosas que no pueden perpetuarse individualmente (por hablar vulgarmente) se hacen perpetuas a través de la especie o las sustancias que no pueden perpetuarse bajo un mismo rostro van cambiando, sin embargo, de faz, puesto que la materia y sustancia de las cosas es incorruptible y debe ser en todas las partes sujeto de todas las formas, con el fin de que en todas las partes (y en la medida de lo posible) se haga todo, sea todo, si no en un mismo tiempo e instante de eternidad, cuanto menos en tiempos diversos, en instantes diferentes de eternidad, de manera sucesiva y vicisitudinalmente, puesto que por mucho que toda la materia sea capaz de todas las formas juntas, sin embargo, cada una de las partes de la materia no puede ser capaz de todas ellas a la vez. Por eso, como a la masa entera de que consta este globo, este astro, no le es conveniente la muerte y la disolución, y puesto que es imposible a toda naturaleza la aniquilación, viene a renovarse periódicamente según un cierto orden, alterando, cambiando, permutando todas sus partes. Esto debe producirse según una cierta sucesión, en la cual cada cosa pasa a ocupar el lugar de todas las demás, ya que de otra forma estos cuerpos (que son susceptibles de disolución) llegarían de hecho en alguna ocasión a disolverse, tal y como nos ocurre a nosotros, los animales menores y particulares. A ellos, sin embargo, (como cree Platón en el *Timeo* y como creemos también nosotros) les ha sido dicho por el primer principio: «Sois disolubles, mas no os disolveréis». Ocurre, pues, que no hay parte en el centro y punto medio de la estrella que no se produzca en la circunferencia y en el exterior; no hay porción exterior y extrema en ella que no deba en alguna ocasión hacerse y ser íntima e interior. La experiencia de cada día nos lo demuestra: unas cosas se refugian en el seno y vísceras de la Tierra, mientras otras son despedidas fuera. Incluso nosotros mismos y nuestras cosas vamos y venimos, pasamos y volvemos; todo lo nuestro se vuelve ajeno y todo lo ajeno se vuelve nuestro. Y no hay cosa a la que pertenezcamos que no deba en alguna ocasión ser nuestra, al igual que no hay nada nuestro a lo que no debamos en algún momento pertenecer, en un género si una es la materia de las cosas o en dos géneros si son dos las materias, puesto que no me pronuncio todavía acerca de si la sustancia y materia a la que llamamos espiritual se cambia en la que denominamos corporal y viceversa, o,

por el contrario, no es así. De esta forma todas las cosas experimentan, en su género, todas las vicisitudes de dominio y servidumbre, de felicidad o infelicidad, de ese estado llamado vida y del denominado muerte, de luz y de tinieblas, de bien y de mal. A nada conviene ser eterno de manera natural excepto a esa sustancia que es la materia y a la cual no por ello deja de convenir el encontrarse en continua mutación. No hablo ahora de la sustancia suprasustancial, sino que vuelvo a razonar concretamente sobre ese gran individuo que es nuestra perpetua nodriza y madre, respondiendo a vuestra pregunta por la causa del movimiento local. Digo que la causa del movimiento local (tanto de todo el cuerpo como de cada una de sus partes) es el fin de la alternancia vicisitudinal, no sólo para que todo se encuentre en todos los lugares, sino también para que de esa manera todo reciba todas las disposiciones y formas. Por eso, el movimiento local ha sido considerado con toda razón principio de cualquier otra mutación y forma, no pudiendo darse ningún otro si se elimina éste.

Aristóteles se dio cuenta de la mutación de acuerdo con las disposiciones y cualidades presentes en todas las partes de la Tierra, pero no comprendió el movimiento local que constituye su principio. Sin embargo, hacia el final del primer libro de sus *Meteorológicos* ha hablado como profeta y adivino que, aunque no entienda él mismo en ocasiones lo que dice, no obstante (a trompicones y mezclando siempre con el divino furor algo de su propio error), dice en la mayor parte y en lo fundamental la verdad. Veamos ahora las cosas verdaderas y dignas de consideración que él ha dicho y después añadiremos las causas de todo ello que él no pudo conocer: «No siempre», dice, «son húmedos o secos los mismos lugares de la Tierra, sino que cambian según el nacimiento y la falta de ríos. Por eso, lo que fue y es mar no siempre ha sido y será mar; lo que ha sido y será tierra no es ni fue siempre tierra, sino que de acuerdo con una cierta vicisitud, según un determinado ciclo y orden, se ha de creer que donde está ahora aquélla pasará a estar ésta y donde estaba ésta pasará a estar aquélla». Y si preguntáis a Aristóteles el principio y la causa de eso responderá que «el interior de la Tierra, al igual que los cuerpos de las plantas y de los animales, alcanza la perfección y después envejece. Pero hay una diferencia entre la Tierra y los demás cuerpos y es que éstos experimentan —en su integridad, simultáneamente y en todas sus partes— el crecimiento, la perfección y el declive (o como dice él, la plenitud y la vejez); pero en la Tierra eso acaece de manera sucesiva y según sus partes, por medio de la sucesión del frío y del calor, causante del aumento y la

disminución que sigue al Sol y al movimiento circular, por el que las partes de la Tierra adquieren complexiones y virtudes diversas. Por eso, los lugares acuosos permanecen durante un cierto tiempo, después se secan de nuevo y envejecen, mientras que otros se reavivan y se vuelven húmedos por partes. Vemos así desaparecer las fuentes y cómo los ríos de pequeños se hacen grandes, o bien cómo de grandes se hacen pequeños y al final se secan. Y esta desaparición de los ríos trae consigo, como necesaria consecuencia, la desaparición de los lagos y la mutación de los mares. Pero dado que esto ocurre sucesivamente a lo largo de la Tierra y en períodos de tiempo larguísimos y lentos, a muy duras penas podemos percibirlo en el curso de nuestra vida o en la de nuestros padres, puesto que el recuerdo de los hombres y las generaciones mismas pasan y acontecen enormes destrucciones y mutaciones por desolación y desertización, por guerras, por epidemias y por diluvios, por cambios de lenguas y de escrituras, por migraciones y esterilidad del suelo, antes de que podamos acordarnos de todo ello desde el principio hasta el fin a lo largo de tan extensos, diversos y turbulentísimos períodos. Los restos del antiguo Egipto nos muestran bastantes de estos grandes cambios: las bocas del Nilo, todas las cuales son obra humana, con excepción del brazo canópico; los habitáculos de la ciudad de Menfis, donde los lugares inferiores fueron habitados después de los superiores. Lo mismo ocurre en Argos y en Micenas, la primera de las cuales era una región pantanosa en tiempos de los troyanos, con muy pocos habitantes, y la segunda era apreciada mucho más debido a su fertilidad. En cambio, hoy ocurre todo lo contrario, porque Micenas es totalmente seca, mientras Argos se ha vuelto templada y bastante fértil. Pues bien, hemos de pensar que en grandes extensiones y en regiones enteras ocurre lo mismo que en estos lugares reducidos. Por eso, al igual que vemos que ahora son tierra firme muchos lugares que antes estaban cubiertos por las aguas, también otros muchos han quedado sumergidos bajo el mar». Vemos que estas mutaciones se producen poco a poco, como las ya mencionadas, y como nos lo testimonia la corrosión de montes altísimos y muy alejados del mar, que muestran casi frescas las huellas del ímpetu de las olas. Nos dan también testimonio de ello las historias de san Félix, el mártir de Nola, las cuales afirman que en su época (hace aproximadamente mil años) el mar estaba cerca de los muros de la ciudad, donde se halla un templo que conserva el nombre de Puerto y está situado ahora a una distancia del mar de doce mil pasos. ¿No ocurre lo mismo en toda la Provenza? ¿No muestran todas las piedras esparcidas por los campos las huellas

de haber sido agitadas por las olas? ¿Os parece que el clima de Francia ha cambiado poco desde la época de César hasta hoy? Entonces no era apta en absoluto para el cultivo de la vid y ahora produce vinos tan deliciosos como otras partes del mundo y el fruto de la vid se recoge hasta en las regiones más septentrionales. Este año he llegado a comer uvas hasta de los huertos de Londres, no tan buenas como las peores de Francia, pero en cualquier caso, y según he oído decir, de una calidad jamás alcanzada con anterioridad en Inglaterra.

Como el mar Mediterráneo está inclinándose hacia Libia dejando más seca y cálida Francia y las partes de Italia que yo he podido ver con mis propios ojos, con el resultado de que Italia y Francia se calientan cada vez más e Inglaterra alcanza una temperatura más templada, debemos concluir que en líneas generales las características climáticas de las diferentes regiones van cambiando a medida que la propensión al frío va disminuyendo hacia el polo Norte. Si preguntáis a Aristóteles «cuál es la causa de este fenómeno», os responderá: «Por el Sol y por el movimiento circular», una respuesta no tanto confusa y oscura, como algo divina, egregia y verísimamente dicho por él. Pero ¿de qué manera? ¿Como un filósofo quizá? No, sino más bien como un adivino o acaso como quien comprendía, pero no se atrevía a decirlo; acaso como quien ve y no cree lo que está viendo y en el caso de que lo crea duda en afirmarlo por temor a que alguien le obligue a aducir la prueba que no está en condiciones de dar. Lo dice, sin embargo, de forma que pueda tapar la boca a quien quiera saber más. O quizás es una manera de hablar a la usanza de los antiguos filósofos, pues dice que el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, crecen y disminuyen por todas las partes de la Tierra, donde todas las cosas experimentan la renovación, madurez, vejez y disminución. Y al dar la causa de ello dice: «Propter solem et circulationem».[113] Ahora bien, ¿por qué no dice *propter solis circulationem*?[114] Porque estaba establecido a su alrededor y todos los filósofos de su época y de su índole reconocían que el Sol no podía causar con su movimiento toda esta diversidad, puesto que dada la inclinación de la eclíptica con respecto a la línea equinoccial, el Sol se mueve eternamente entre los dos trópicos y por eso es imposible que sea calentada otra parte de la Tierra y en consecuencia las zonas y los climas están eternamente en la misma disposición. ¿Por qué no

[113] «Por el Sol y el movimiento circular», Aristóteles, *Meteorológicos*, I, 14, 351a32.

[114] «Por el movimiento circular del Sol.»

dijo «por el movimiento circular de otros planetas»? Porque estaba establecido desde hacía tiempo que todos ellos, excepto algunos que la rebasan un poco, se mueven únicamente a lo ancho de la banda del zodíaco, denominado «camino habitual de los planetas». ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular del primer móvil»? Porque no conocía otro movimiento que el diario y en su época se sospechaba un poco de la existencia de un movimiento retrógrado, similar al de los planetas. ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular del cielo»? Porque no podía decir cómo podía darse y de qué clase podía ser. ¿Por qué no dijo «por el movimiento circular de la Tierra»? Porque había supuesto casi como un principio que la Tierra está inmóvil. ¿Por qué dijo, pues, lo que dijo? Forzado por la verdad, que se hace oír a través de los efectos naturales. Nos queda, pues, que sea por el Sol y el movimiento; por el Sol —digo—, porque es el único que comunica y difunde la virtud vital. Por el movimiento también, porque si él no se moviera hacia los otros cuerpos o los otros cuerpos hacia él ¿cómo podría recibir lo que no tiene o dar lo que tiene? Es, por tanto, necesario que sea el movimiento, pero un movimiento de tales características que no sea parcial, sino que, con la misma razón con que origina la renovación de ciertas partes, renueve también aquellas otras, que al ser de la misma condición y naturaleza tienen la misma potencia pasiva, a la cual (si la naturaleza no es injusta) debe corresponder la potencia activa.

Pero de esta manera descubrimos que es mucho menos razonable que el Sol y todo el conjunto de los astros tengan que moverse en torno a nuestro globo que él, por el contrario, deba girar con respecto al universo, cumpliendo su movimiento circular anual en torno al Sol, volviéndose de manera diversa por todos sus lados según un orden regular e inclinándose hacia él como vivo elemento del fuego. No hay razón alguna por la que innumerables astros, que son otros tantos mundos mayores incluso que éste, guarden una relación tan violenta con este único cuerpo, sin que exista un fin determinado y un motivo urgente; no hay razón que nos haga decir que más bien el polo trepida, el eje del mundo vacila, los goznes del universo tiemblan y globos tan innumerables, tan grandes y tan espléndidos como no es posible serlo más, se vean sacudidos, giren, se retuerzan y se remienden, descuartizándose a despecho de la naturaleza, mientras la Tierra (como puede demostrar la sutileza de ópticos y geómetras) viene a ocupar tan torpemente el centro por su calidad de único cuerpo pesado y frío. Y, sin embargo, no puede demostrarse que ella sea diferente de

cualquier otro cuerpo que brilla en el firmamento, tanto en lo que se refiere a su sustancia y materia como en lo que respecta a su posición, ya que si este cuerpo puede ser abrazado por el aire en que está fijo, también los otros pueden ser igualmente abrazados por el aire circundante. Si aquéllos pueden girar en torno a algún centro cortando el aire por sí mismos, impulsados por su propia alma y naturaleza, la Tierra también y en medida no menor.

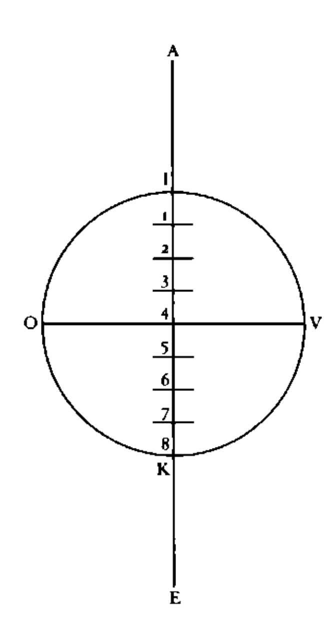
Smith —Os pido que este punto lo demos ahora por supuesto, ya que (por lo que a mí respecta) me parece evidentísimo que es necesario que se mueva la Tierra antes de que pueda existir ese entablado y claveteado de luces; además, para aquellos que no lo han comprendido, es más conveniente exponerlo como materia principal que tocarlo de pasada a propósito de otra cuestión. Por eso, si queréis complacerme, especificadme sin demora los movimientos apropiados al globo terráqueo.

Teófilo —Con mucho gusto, porque esta digresión nos habría hecho diferir demasiado la conclusión a la que yo quería llegar de la necesidad y del hecho de que todas las partes de la Tierra deben participar sucesivamente de todas las posiciones y relaciones con respecto al Sol, haciéndose sujeto de todas las complexiones y semblantes. Pues bien, con vistas a este fin, es conveniente y necesario que el movimiento de la Tierra sea de tales características como para que de acuerdo con una cierta alternancia vicisitudinal donde ahora está el mar esté el continente, y viceversa; donde ahora es cálido sea frío, y viceversa; donde ahora es habitable y más templado sea lo menos habitable y templado, y viceversa; en conclusión: que cada una de las partes venga a tener con respecto al Sol la misma relación que tienen todas las demás, con el fin de que cada una de sus partes participe de toda la vida, de todo tipo de generación y de todo tipo de felicidad.

En primer lugar, pues, con vistas a su vida y a la de las cosas contenidas en ella, y para dar una especie de respiración e inspiración mediante el calor y el frío diarios, mediante la luz y las tinieblas, la Tierra se mueve en el curso de veinticuatro horas iguales en torno a su propio centro, exponiendo al Sol toda su superficie en la medida de lo posible. En segundo lugar, para la regeneración de las cosas que viven y se disuelven en su dorso, gira con su centro en torno al brillante cuerpo del Sol en trescientos sesenta y cinco días y un cuarto aproximadamente, llamando desde los cuatro puntos de la eclíptica a la generación, a la adolescencia, a la madurez y a la declinación de todas sus cosas. En tercer lugar, y para la renovación de los siglos,

participa de otro movimiento por el cual el hemisferio inferior de la Tierra obtiene la misma relación con respecto al universo que ahora guarda el hemisferio superior, y el uno obtiene la disposición del otro. En cuarto lugar, para la mutación de sus rostros y complexiones, conviene necesariamente a la Tierra otro movimiento por medio del cual la posición del vértice de la Tierra con respecto a un punto cercano al polo Norte se cambia por la posición del otro vértice con respecto al punto opuesto del polo Sur. El primer movimiento se mide a partir de un punto de la línea equinoccial de la Tierra hasta que vuelve al mismo lugar poco más o menos. El segundo movimiento se mide a partir de un punto imaginario de la eclíptica (que es el camino de la Tierra alrededor del Sol) hasta que vuelve al mismo lugar poco más o menos. El tercer movimiento se mide por la diferente posición de una línea hemisférica de la Tierra, que sirve de horizonte, con respecto al universo hasta que la misma línea o una proporcional a ella vuelve a la misma posición. El cuarto movimiento se mide por el avance de un punto polar de la Tierra a lo largo de un meridiano que pasa por el otro polo hasta que vuelve a la misma posición poco más o menos que tenía antes. Y sobre esto se ha de tener en cuenta que, aunque decimos que hay cuatro movimientos, sin embargo, todos ellos concurren en un único movimiento compuesto. Tened presente que el primero de estos cuatro movimientos se desprende de que en un día natural parece que todo se mueva alrededor de la Tierra sobre los polos del mundo, como se dice vulgarmente. El segundo se desprende de la apariencia de que el Sol circunda en un año todo el zodíaco haciendo cada día (según dice Ptolomeo en el tercer libro del *Almagesto*) cincuenta y nueve minutos, ocho segundos, 17 tercios, 13 cuartos, 12 quintos, 31 sextos; según Alfonso, cincuenta y nueve minutos, ocho segundos, 11 tercios, 37 cuartos, 19 quintos, 13 sextos, 56 séptimos; según Copérnico, cincuenta y nueve minutos, ocho segundos y 11 tercios. El tercer movimiento se desprende de la apariencia por la cual la octava esfera se mueve sobre los polos del zodíaco, según el orden de los signos, en dirección contraria del movimiento diario, pero con tanta lentitud que en doscientos años no se mueve más de un grado y 28 minutos, de forma que tarda cuarenta y nueve mil años en cumplir un círculo. El principio de este movimiento es atribuido a una novena esfera. El cuarto movimiento se desprende de la trepidación, acceso y receso que, según dicen, hace la octava esfera sobre dos círculos iguales que se imaginan en la concavidad de la novena esfera, sobre los principios de Aries y Libra en su zodíaco. De las apariencias se des-

prende la necesidad de que la eclíptica de la octava esfera no resulte siempre cortar la línea equinoccial por los mismos puntos, sino unas veces en la cabeza de Aries y otras veces fuera, a uno y otro lado de la eclíptica. Por eso vemos que las enormes declinaciones del zodíaco no son siempre idénticas, de lo que se sigue necesariamente que los equinoccios y los solsticios varían continuamente, tal y como se ha observado efectivamente desde hace mucho tiempo. Tened presente que, aunque decimos que estos movimientos son cuatro, sin embargo, se ha de notar que todos concurren en un movimiento compuesto; en segundo lugar, que aunque los llamemos circulares, ninguno de ellos, sin embargo, es un movimiento verdaderamente circular; en tercer lugar, que aunque muchos se han esforzado por descubrir la regla verdadera de dichos movimientos, lo han hecho —y quienes se esfuercen en el futuro también— en vano, puesto que ninguno de esos movimientos es completamente regular y susceptible de medida geométrica. Son, por tanto, cuatro y no debe haber más ni menos movimientos (quiero decir diferentes movimientos locales en la Tierra) y la irregularidad de uno de ellos hace necesariamente irregulares a los restantes, todos los cuales voy a describir en el movimiento de una bola lanzada al aire. Esa bola, en primer lugar, se mueve



con su centro de A a B;[115] en segundo lugar, mientras se mueve con el centro de arriba abajo o de abajo arriba, gira en torno a su propio centro desplazando el punto I al lugar del punto K, y el punto K al lugar del punto I. En tercer lugar, vuelve poco a poco y avanzando en su camino e incrementando su velocidad de giro o bien perdiendo y disminuyéndola (como ocurre a la bola que en su camino ascendente se mueve en principio a más velocidad y luego más lentamente, mientras que más tarde, cuando vuelve hacia abajo, hace lo contrario, estando en una proporción media en las distancias medias por las que asciende y desciende) la mitad de la circunferencia marcada por los números 1, 2, 3, 4, alcanzará la posición de la otra mitad marcada por los números, 5, 6, 7, 8. En cuarto lugar, este cambio no se produce según una trayectoria rectilínea, puesto que no es como en el caso de una rueda que corre con el ímpetu de un círculo en que consiste el momento de su peso, sino que procede oblicuamente porque es el comportamiento de un globo que puede inclinarse con facilidad en todas las direcciones. Por eso, los puntos I y K no siempre pasan por la misma línea recta, y por eso es necesario que más pronto o más tarde, con un proceso continuo o intermitente, se llegue a cumplir ese movimiento por el que el punto O se encuentre en el lugar donde está el punto V, y viceversa. Basta con que uno de estos movimientos no sea regular para que ninguno de los otros lo sea. El que uno sea desconocido hace desconocidos a todos los demás. No obstante, tienen un cierto orden por el cual se acercan y se alejan más o menos de la regularidad. Así, en estos diferentes movimientos, el más regular y el más cercano al regularísimo es el movimiento del centro. A continuación viene el movimiento en torno al centro por el diámetro, un movimiento más rápido. En tercer lugar viene el movimiento que con la irregularidad del segundo (que consiste en un incremento de velocidad y lentitud) cambia poco a poco todo el aspecto del hemisferio. El último movimiento, irregularísimo y muy incierto, es el que cambia los lados, porque en ocasiones en lugar de avanzar hacia delante vuelve hacia atrás y con grandísima inconstancia llega al final a cambiar la situación de dos puntos opuestos, poniendo al uno en lugar del otro. Lo mismo le pasa a la Tierra, que tiene en primer lugar el movimiento de su centro, un movimiento anual y el más regular de todos, similar a sí mismo en mayor medida que los demás. En segundo lugar, posee un movimiento menos regular, el diario; en tercer lugar, un movimiento

[115] En la figura B es E.

irregular que llamamos hemisférico, y en cuarto lugar, un movimiento irregularísimo, que es el polar o colural.

Smith —Me gustaría saber con qué orden y regla nos hará entender el Nolano estos movimientos.

Prudencio —*Ecquis erit modus, novis usque, et usque semper indigebimus theoriis?*[116]

Teófilo —No temáis, Prudencio, porque nada de lo viejo que tenga un valor se perderá. Y a vos, Smith, os mandaré el diálogo del Nolano titulado *Purgatorio del Infierno* en el cual encontraréis el fruto de la redención. Vos, Frulla, mantened secretas nuestras consideraciones y procurad que no lleguen a los oídos de quienes hemos mordido, a fin de que no se encolericen contra nosotros y nos procuren nuevas ocasiones para hacerse tratar peor y recibir mejor castigo. Vos, maestro Prudencio, pronunciad la conclusión y un epílogo de carácter exclusivamente moral de nuestro tetrálogo, pues la ocasión especulativa sacada de la cena de las cenizas ha concluido ya.

Prudencio —Yo te conjuro, Nolano, por la esperanza que tienes en la altísima e infinita unidad que te anima y a la que adoras, por los eminentes númenes que te protegen y a los que honras, por el divino genio tuyo que te defiende y en quien confías, que se digne guardarte de conversaciones viles, innobles, bárbaras e indignas, a fin de que no contraigas por un casual tal rabia y tanta altivez que te conviertan quizás en una especie de Momo satírico entre los dioses o en un Timón misántropo entre los hombres. Permanece mientras tanto junto al ilustrísimo y generosísimo ánimo del señor de Mauvissière (bajo cuyos auspicios comienzas a hacer pública una filosofía tan solemne), que quizá venga un medio más que suficiente por el que los astros y los poderosísimos dioses te guíen a un lugar tal desde el que puedas mirar de lejos a semejante canalla. Y a vosotros, muy nobles personajes, os conjuro por el cetro del fulgurante Júpiter, por la famosa civilización de los priámidas, por la magnanimidad del Senado y del pueblo romano y por el nectáreo banquete que celebran los dioses sobre la ardiente Etiopía, a que si por casualidad sucede otra vez que el Nolano pernocte en vuestras casas, ya sea para serviros, para complaceros o para haceros un favor, procuréis defenderle de semejantes encuentros. Y en el caso de que tenga que volver a su residencia en una noche oscura, si no queréis hacerlo acompañar por cincuenta o cien

[116] «¿No se va a guardar una justa medida? ¿Tendremos que recurrir siempre a nuevas y nuevas teorías?»

antorchas (las cuales aunque deba marchar a mediodía no le faltarán si le es dado morir en tierra católica romana), haced que al menos le acompañe una. Y si esto os parece demasiado, dejadle una linterna con una vela de sebo en su interior, a fin de que tengamos abundante materia de conversación sobre su feliz llegada desde vuestras casas, de lo cual no se ha hablado hasta ahora.

Adiuro vos,[117] doctores Nundinio y Torcuato, por el alimento de los antropófagos, por el mortero del cínico Anaxarco, por las enormes serpientes de Laocoonte y por la tremenda llaga de san Roque, a que reclaméis (aunque sea en el profundo abismo y en el día del juicio) a ese pedagogo vuestro salvaje y mal educado que os crió y a ese otro archiasno e ignorante que os enseñó a disputar, a fin de que os devuelvan el dinero mal gastado, el interés acumulado en el tiempo y el cerebro que os han hecho perder. *Adiuro vos*, barqueros londinenses que con vuestros remos batís las olas del soberbio Támesis, por el honor de Eveno y Tiberino, que dan nombre a dos ríos famosos, y por la famosa y amplia sepultura de Palinuro, a que por nuestros dineros nos llevéis a puerto. Y vosotros, Trasones salvajes y fieros Martes del pueblo rudo, os conjuro por las caricias que hicieron a Orfeo las ménades tracias, por el último servicio que rindieron sus caballos a Diomedes y al hermano de Sémele, y por la virtud del escudo petrificante de Cefeo, a que cuando veáis y encontréis forasteros y viandantes, si no queréis absteneros de esos semblantes torvos y erínicos, se os pide que os abstengáis cuanto menos de los golpes. Torno a conjuraros a todos a un tiempo, a unos por el escudo y la lanza de Minerva, a otros por la generosa prole del caballo de Troya, a otros por la venerable barba de Esculapio, a otros por el tridente de Neptuno, a otros por los besos que las yeguas dieron a Glauco: la próxima vez dadnos noticia de vuestros hechos con mejores diálogos o al menos callad.

---

[117] «Os conjuro a vosotros.»

DE LA CAUSA, EL PRINCIPIO Y EL UNO

AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR DE MAUVISSIÈRE

Traducción y notas de

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en *G. Bruno, Opere complete. Oeuvres complètes* [colección dirigida por Y. Hersant y N. Ordine], París, Les Belles Lettres, 1993-1999. Las figuras que se reproducen a lo largo del libro son versiones modernizadas de los dibujos de Bruno.

EPÍSTOLA PROEMIAL

DIRIGIDA AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR MICHEL DE CASTELNAU, SEÑOR DE MAUVISSIÈRE, DE CONCRESSAULT Y DE JOINVILLE

Caballero de la Orden del Rey Cristianísimo, Consejero en su Consejo privado, Capitán de cincuenta hombres armados y Embajador ante la Serenísima Reina de Inglaterra

Ilustrísimo y único caballero: si dirijo mi atención a admirar vuestra magnanimidad, perseverancia y solicitud con que añadiendo servicio a servicio, beneficio a beneficio, me habéis vencido, vinculado y obligado con vos y a la vez soléis superar toda dificultad, escapar de cualquier peligro y conducir a buen fin todos vuestros honorabilísimos propósitos, descubro con cuánta propiedad os conviene la generosa divisa con que ornáis vuestra terrible cimera. Allí, ese líquido humor, que dulcemente hiere goteando continua e incesantemente, a fuerza de perseverancia, ablanda, socava, doma, rompe y aplana la sólida, áspera, dura y rugosa roca.

Si, por otra parte, traigo a mi memoria —dejando a un lado las otras honorables acciones vuestras— cómo por decreto divino y alta providencia y predestinación sois para mí firme y capaz defensor frente a los injustos ultrajes que sufro (que requerían la presencia de un ánimo verdaderamente heroico para no deponer los brazos, abandonar toda esperanza y darse por vencido ante tan rápido torrente de criminales imposturas con que con todas sus fuerzas me ha asaltado la envidia de los ignorantes, la presunción de los sofistas, la detracción de los malévolos, la murmuración de los criados, los susurros de los mercenarios, las afrentas de los servidores, las sospechas de los necios, los escrúpulos de los informadores, el celo de los hipócritas, los odios de los bárbaros, la furia de la plebe, el furor del populacho, las quejas de los que se han sentido heridos y los gritos de los castigados, donde lo único que faltaba era un descortés, loco y maligno desdén femenino, cuyas falsas lágrimas suelen ser más poderosas que

cualesquiera hinchadas olas y rudas tempestades de presunciones, envidias, detracciones, murmuraciones, traiciones, iras, desprecios, odios y furores), no es de sorprender que os vea cual sólido, firme y constante escollo que, alzando y mostrando la cabeza fuera del tempestuoso mar, no se deja romper, mover o sacudir lo más mínimo ni por airado cielo, ni por terrible invierno, ni por violentos golpes de hinchadas olas, ni por estridentes ráfagas de viento, ni por violento soplo de los aquilones, sino que con mayor brío reverdece y de pareja sustancia se cubre y se reviste. Vos, pues, dotado de esa doble virtud por la que son potentísimas las gotas líquidas y suaves a la vez que inutilísimas las duras y tempestuosas olas, por la que contra las gotas resulta tan débil la infortunada roca y se eleva tan poderoso contra el oleaje el agitado escollo, vos sois quien a la vez se muestra seguro y tranquilo puerto para las verdaderas musas y roca destructora contra la que vienen a romperse las falsas municiones de los impetuosos propósitos de las enemigas velas.

Por todo ello yo, a quien nadie ha podido jamás acusar de desagradecido, vituperar de descortés y de quien nadie puede quejarse justamente; yo, odiado por los necios, despreciado por los viles, censurado por los innobles, vituperado por los malvados y perseguido por los espíritus bestiales; yo, amado por los sabios, admirado por los doctos, ensalzado por los grandes, estimado por los poderosos y favorecido por los dioses; yo, por tales y tan grandes favores con que me habéis acogido, alimentado, defendido, liberado, mantenido a salvo, abrigado en puerto, puesto que gracias a vos he escapado de tan peligrosa y cruel tempestad: a vos consagro esta ancla, estas jarcias, estas flácidas velas y estas mercancías —para mí más caras y para el mundo futuro más preciosas—, a fin de que gracias a vuestro favor no se vean sumergidas por el inicuo y turbulento océano que me es hostil. Colgadas en el sagrado templo de la fama, serán capaces de hacer frente a la proterva ignorancia y voracidad del tiempo y a la vez darán eterno testimonio de vuestro invicto favor, para que el mundo conozca que esta generosa y divina prole, inspirada por alta inteligencia, concebida por un sentido regulado y dada a luz por la nolana Musa, no ha muerto al nacer gracias a vos y se le promete además larga vida, mientras esta Tierra nuestra siga girando con su fecundo dorso bajo la eterna mirada de las otras resplandecientes estrellas.

He aquí, pues, esa clase de filosofía en la que se halla cierta y verdaderamente lo que en vano se busca en las que son contrarias y diferentes. Y en primer lugar os ofrezco con la máxima brevedad por me-

dio de cinco diálogos todo lo que parece convenir a la contemplación real de la causa, el principio y el uno.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO PRIMERO

En el primer diálogo tenéis una apología —o alguna otra cosa que no sé— acerca de los cinco diálogos en torno a la cena de las cenizas, etc.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO SEGUNDO

En el segundo diálogo tenéis, en primer lugar, la explicación de la dificultad de ese conocimiento, puesto que se da a saber hasta qué punto el objeto de conocimiento está lejos de la capacidad cognoscitiva. En segundo lugar, se da a conocer de qué modo y en qué medida el principio y la causa resulta iluminado por lo causado y principiado. En tercer lugar, cuánto aporta el conocimiento de la sustancia del universo al conocimiento de aquel de quien el universo depende. En cuarto lugar, por qué medio y por qué vía nosotros en concreto intentamos conocer el primer principio. En quinto lugar, la diferencia y concordancia, la identidad y diferencia, entre el significado del término «causa» y el del término «principio». En sexto lugar, cuál es la causa que se distingue en eficiente, formal y final, cuántas son las denominaciones de la causa eficiente y cuántos los modos de concebirla. Asimismo, cómo esta causa eficiente es en cierto modo interior a las cosas naturales por ser la mismísima naturaleza y cómo en cierto modo es también exterior a ellas; cómo la causa formal está unida al eficiente y es aquella por la que el eficiente opera, siendo sacada por él del seno de la materia; cómo el eficiente y la forma coinciden en un mismo principio que es sujeto y cómo una causa es distinta de la otra. En séptimo lugar, la diferencia entre la causa formal universal, que es un alma única por la que el universo infinito (en tanto que infinito) es un animal no positiva, sino negativamente, y la causa formal particular multiplicable y multiplicada infinitamente, la cual es tanto más perfecta cuanto se da en un sujeto más general y superior, por lo que esos grandes animales que son los astros deben ser considerados mucho más divinos, esto es, más inteligentes sin error y realizadores sin defecto. En octavo lugar, que la forma natural primera y principal, el principio formal y la naturaleza eficiente, es el alma del universo, la cual es principio de vida, de cre-

cimiento y sensitivo en todas las cosas que viven, crecen y sienten. De todo ello se puede concluir que es impropio de un individuo racional poder creer que el universo y sus cuerpos principales son inanimados, dado que de sus partes y excrementos proceden los animales que nosotros llamamos perfectísimos. En noveno lugar, que no hay cosa tan defectuosa, desajustada, mínima e imperfecta que por el hecho de tener principio formal no tenga también alma, a pesar de que no tenga el acto de sujeto que nosotros llamamos animal. Y se concluye con Pitágoras y otros que no han abierto inútilmente los ojos que un espíritu inmenso llena y contiene el todo según razones y modos diversos. En décimo lugar se hace comprender que siendo este espíritu persistente, igual que la materia a la que los babilonios y los persas llaman sombra, y siendo tanto el uno como la otra indisolubles, es imposible que nada se corrompa o muera según la sustancia jamás, aunque según determinados accidentes todas las cosas cambien de rostro y se transmuten ora en una ora en otra composición, mediante una o mediante otra disposición, abandonando y asumiendo ora este ora aquel otro ser. En undécimo lugar, que los aristotélicos, los platónicos y otros sofistas no han conocido la sustancia de las cosas; y se deja claro que todo aquello a lo que en las cosas naturales dan el nombre de sustancia, dejando aparte la materia, no es sino un mero accidente. Y que del conocimiento de la verdadera forma se infiere el verdadero conocimiento de lo que es vida y lo que es muerte, por lo que —totalmente eliminado el vano y pueril temor ante la misma— se conoce una parte de la felicidad que trae consigo nuestra contemplación a partir de los principios de nuestra filosofía, dado que levanta el oscuro velo de esa loca creencia en el Orco y en el avaro Caronte que nos roba y envenena lo más dulce de nuestra vida. En duodécimo lugar, se caracteriza la forma no desde el punto de vista de la sustancia, según el cual es una, sino a partir de los actos y operaciones de las diferentes facultades y los grados específicos del ente que ella viene a producir. En tredécimo lugar se concluye la verdadera y última definición del principio formal: cómo la forma es especie perfecta, que se diferencia en la materia según las disposiciones accidentales que dependen de la forma material, consistiendo ésta en diversos grados y disposiciones de las facultades activas y pasivas. Se ve en qué medida es variable y en qué medida invariable; cómo define y determina la materia y cómo está definida y determinada por ella. Por último se muestra mediante un símil adaptado al conocimiento vulgar cómo esta forma, esta alma, puede estar toda en todo y en cualquier parte del todo.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO TERCERO

En el tercer diálogo (después de haber examinado en el primero la forma, que tiene más valor de causa que de principio) se pasa a la consideración de la materia, la cual se estima que tiene más valor de principio y elemento que de causa. Dejando a un lado los preludios que aparecen al principio del diálogo, se muestra en primer lugar que no estaba loco David de Dinant cuando asumió la materia como cosa excelentísima y divina. En segundo lugar, se muestra cómo pueden tomarse diversas concepciones de la materia según las diversas formas de filosofar, aunque en verdad haya una primera y absoluta; puesto que se pone de manifiesto según grados diversos y está escondida bajo diferentes especies, los diferentes individuos la pueden tomar de diferente manera según las concepciones que les resultan apropiadas, de la misma manera que el número que es tomado por el aritmético en su sentido puro y simple es tomado por el músico armónicamente, por el cabalista como un símbolo y por otros individuos locos y sabios en un sentido diferente. En tercer lugar, se explica el significado de la palabra «materia» a partir de la diferencia y semejanza existente entre un objeto natural y un objeto artificial. En cuarto lugar, se presenta cómo hay que tratar a los sujetos obstinados y hasta qué punto estamos obligados a responder y a discutir. En quinto lugar, se infiere a partir de la verdadera concepción de la materia que ninguna forma sustancial pierde el ser y se establece con fuerza la convicción de que los peripatéticos y otros filósofos vulgares (aunque empleen el término «forma sustancial») no han conocido otra sustancia que la materia. En sexto lugar, se establece un principio formal constante igual que se ha reconocido un principio material constante; y que, por las diferentes disposiciones que hay en la materia, el principio formal procede a la multiforme configuración de diferentes especies e individuos, mostrándose también cuál es la causa de que algunos formados en la escuela peripatética no hayan querido reconocer otra sustancia que la materia. En séptimo lugar, por qué es necesario que la razón distinga la materia de la forma, la potencia del acto y se repite lo que se dijo en segundo lugar: que el principio y sustrato de las cosas naturales puede ser asumido diferentemente por las diversas formas de filosofar sin incurrir por ello en delito alguno, pero que son más útiles los procedimientos naturales y mágicos, más vanos los matemáticos y racionales, sobre todo si estos últimos proceden al ejercicio y apli-

cación de la razón de tal modo que al final no llevan a cabo nada verdaderamente valioso y no obtienen ningún fruto práctico, sin el cual se estimaría vano todo estudio teórico.

En octavo lugar, se proponen dos modos de considerar habitualmente la materia, a saber: en tanto que potencia y en tanto que sustrato. Y comenzando por el primero de ellos, se distingue la potencia en activa y pasiva y se las reduce de una cierta manera a una sola. En noveno lugar, se infiere a partir de la octava proposición que lo supremo y divino es todo lo que puede ser y que el universo es todo lo que puede ser, mientras que las demás cosas no son todo lo que pueden ser. En décimo lugar y como consecuencia de lo que se ha dicho en noveno lugar se demuestra profunda, breve y claramente de dónde provienen en la naturaleza los vicios, los monstruos, la corrupción y la muerte. En undécimo lugar, se muestra de qué manera el universo está en todas las partes y en ninguna y se abre el paso a una excelente contemplación de la divinidad.

En duodécimo lugar, se muestra cuál es la causa de que el intelecto no pueda comprender este acto absolutísimo y esta absolutísima potencia. En tredécimo lugar, se concluye la excelencia de la materia, que coincide con la forma exactamente como la potencia coincide con el acto. Finalmente, tanto por el hecho de que la potencia coincide con el acto y el universo es todo lo que puede ser como por otras razones, se concluye que el todo es uno.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO CUARTO

En el cuarto diálogo (tras haber considerado en el segundo la materia en tanto que es una potencia) se considera la materia en tanto que es un sustrato. Allí, en primer lugar, se aporta mediante los pasatiempos polihímnicos, la concepción de la materia según los principios vulgares tanto de algunos platónicos como de los peripatéticos todos. En segundo lugar, razonándose *iuxta*[1] los propios principios, se muestra mediante diversas razones que la materia de las cosas corpóreas e incorpóreas es una. La primera de dichas razones se saca de la potencia de un mismo género; la segunda de una cierta analogía proporcional entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo absoluto y lo contracto; la tercera del orden y escala de la naturaleza, que asciende a un primero abar-

[1] «a partir de».

cante y comprendente; la cuarta de que es preciso que exista un indistinto antes de que la materia se diferencie en corporal y no corporal, indistinto que viene señalado por el género supremo de la categoría; la quinta de que igual que existe una razón común a lo sensible y a lo inteligible, debe ocurrir lo mismo con el sustrato de la sensibilidad [y el sustrato de la inteligibilidad]; la sexta de que el ser de la materia es independiente del ser del cuerpo, por lo que puede corresponder a las cosas incorpóreas con no menor razón que a las cosas corpóreas; la séptima del orden de superior e inferior que se encuentra en las sustancias, porque donde se da esto se presupone y entiende cierta comunión según la materia, la cual está significada siempre por el género, del mismo modo que la forma está significada por la diferencia específica; la octava proviene de un principio foráneo, pero aceptado por muchos; la novena de la pluralidad de especies que se afirma en el mundo inteligible; la décima de la semejanza e imitación de tres mundos: el metafísico, el físico y el lógico; la undécima de que todo número, diversidad, orden, belleza y ornamento se dan en la materia.

En tercer lugar, se aducen brevemente cuatro razones contrarias y se les da una respuesta. En cuarto lugar, se muestra cuál es la diferencia entre una y otra, entre esta y aquella materia, y cómo en las cosas incorpóreas coincide con el acto y cómo en la materia se dan todas las especies de dimensiones y en la forma están comprendidas todas las cualidades. En quinto lugar, que ningún sabio ha dicho jamás que la materia recibe las formas como de fuera, sino que las hace surgir desde dentro, como sacándolas de su propio seno. Por consiguiente, no es un *prope nihil*, un casi nada, una potencia pura y nuda, puesto que todas las formas están como contenidas en ella y son producidas y paridas a partir de ella por virtud del eficiente, el cual puede además ser indistinto de ella en el ser; y no tienen las formas otra clase de actualidad en el ser sensible y explicado que la existencia accidental, dado que todo lo que se ve y se hace manifiesto por los accidentes basados en las dimensiones no es otra cosa que puro accidente, permaneciendo la sustancia indivisa y coincidente con la materia indivisa. A partir de ahí se ve claro que desde el ámbito de la explicación no podemos asir otra cosa que accidentes, de suerte que las diferencias sustanciales nos quedan ocultas, como dijo Aristóteles forzado por la verdad. Por eso, si consideramos bien la cosa, podemos inferir de todo ello que la omniforme sustancia es una, que uno es lo verdadero y el ente que se manifiesta en innumerables circunstancias e individuos, mostrándose en tantos y tan diferentes sujetos. En sexto lugar,

cuán absurdo es lo que Aristóteles y otros como él entienden acerca del ser en potencia de la materia:[2] eso es ciertamente nada, puesto que según ellos mismos la materia es hasta tal punto permanente que jamás cambia o varía su ser, ya que toda variación y mutación tienen lugar en torno a ella y aquello que es después de que podía ser, es siempre (según ellos también) el compuesto. En séptimo lugar, se resuelve la cuestión del apetito de la materia, mostrando hasta qué punto es erróneo definirla por dicho apetito, y se hace mediante razones tomadas de los principios y supuestos de aquellos mismos que no cesan de proclamarla hija de la privación y semejante a la avidez insaciable de la mujer en celo.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO QUINTO

En el quinto diálogo, que trata especialmente del uno, se completa el fundamento del edificio de todo el conocimiento natural y divino. Allí se presenta, en primer lugar, el tema de la coincidencia de la materia y la forma, de la potencia y el acto, de suerte que el ente, dividido lógicamente en lo que es y lo que puede ser, es —desde el punto de vista físico— indiviso, indistinto y uno; y este ente es al mismo tiempo infinito, inmóvil, indivisible, sin diferencia entre el todo y la parte, entre el principio y lo principiado. En segundo lugar, se muestra que en él no es diferente el siglo del año, el año del momento, el palmo del estadio, el estadio de la parasanga, y que en su esencia este y aquel otro ser específicos no son diferentes y por eso en el universo no hay número y el universo es por tanto uno. En tercer lugar, que en el infinito el punto no es diferente del cuerpo, porque la potencia no es una cosa y el acto otra; y allí, si el punto puede correr a lo largo, la línea a lo ancho y la superficie en profundidad, el uno es largo, la otra es ancha y la tercera es profunda; cualquier cosa es larga, ancha y profunda y por consiguiente una misma y única cosa; y el universo es todo centro y todo circunferencia. En cuarto lugar, de qué manera a partir de que Júpiter (así lo llaman) está más íntimamente en el todo de lo que pueda imaginarse que la forma está en el todo (porque él es la esencia por la que todo lo que es tiene el ser; y estando él en todo, todas las cosas tienen el todo más íntimamente que la propia forma) se infiere que todas las cosas están en cada una de ellas y por

[2] *Cf. Metafísica*, IX, 8, 1050a15 y sigs.

consiguiente todo es uno. En quinto lugar, se responde a la duda que pregunta por qué todas las cosas particulares cambian y las materias particulares se esfuerzan por alcanzar nuevas formas para recibir un nuevo ser, y se muestra cómo la unidad está en la multiplicidad y en la unidad la multiplicidad, cómo el ente es multímodo y multiúnico y en última instancia uno en sustancia y verdad. En sexto lugar, se infiere de dónde proviene la diferencia y el número y que tanto uno como otro no son ente, sino del ente y en torno al ente. En séptimo lugar, se advierte que quien ha hallado este uno —quiero decir la razón de esta unidad— ha hallado la llave sin la cual no se puede tener acceso a la verdadera contemplación de la naturaleza. En octavo lugar, se repite mediante una nueva consideración que el uno, el infinito, el ente, es aquello que es en todo, por todo y que es incluso el mismísimo *ubique*;[3] y que la dimensión infinita, por no ser magnitud, coincide con lo indivisible, igual que la multitud infinita, por no ser número, coincide con la unidad. En noveno lugar, cómo en el universo no hay partes, pase lo pase en el universo desde el punto de vista de la explicación, donde sin embargo toda la diversidad y diferencia que vemos no es otra cosa que un diverso y diferente rostro de una misma sustancia. En décimo lugar, cómo en los dos extremos de que se habla en la extremidad de la escala de la naturaleza no es posible contemplar más dos principios que uno, dos entes que uno, dos contrarios y diferentes que uno concordante e idéntico. Allí la altura es profundidad, el abismo es luz inaccesible, la tiniebla es claridad, lo grande pequeño, lo confuso distinto, la discordia amistad, lo divisible indivisible, el átomo inmenso, y al revés. En undécimo lugar, cómo algunos términos geométricos, como el «punto» y el «uno», se utilizan para conducir a la contemplación del ente y del uno, siendo por sí mismos incapaces de significarlo, por lo cual no se debe interpretar a Pitágoras, Parménides y Platón tan neciamente como lo hace la pedantesca crítica de Aristóteles. En duodécimo lugar, de que la sustancia y el ser son distintos de la cantidad, de la medida y del número, se infiere que ella es una e indivisible en el todo y en cualquier cosa. En tredécimo lugar, se aportan los signos y las verificaciones de que los contrarios verdaderamente coinciden, derivan de un principio único y son en verdad y sustancia uno, lo cual se establece físicamente después de haberlo visto matemáticamente.

---

[3] «en todas partes».

Ahí tenéis, ilustrísimo señor, de dónde es preciso partir antes de querer entrar en el conocimiento más específico y apropiado de las cosas. Ahí se contiene y está implicada, como en su propia semilla, la multitud de las conclusiones de la ciencia natural. De ahí deriva la trama, la disposición y el orden de las ciencias especulativas. Sin esta propedéutica todo intento, toda entrada, todo comienzo son vanos. Tomad, por consiguiente, con ánimo bien dispuesto este principio, este uno, esta fuente, este punto de partida, para que también se animen a salir y a presentarse su prole y su descendencia, para que sus ríos y cauces mayores se difundan, su número se multiplique sucesivamente y sus miembros se desplieguen en toda su extensión, a fin de que, cesando la noche con su somnoliento velo y tenebroso manto, el claro Titán padre de las divinas musas,[4] ornado de su familia, rodeado por su eterna corte, tras disipar las luces nocturnas, adornando el mundo con un nuevo día, haga surgir de nuevo su triunfante carro desde el rosáceo seno de esta hermosa Aurora.

VALE.[5]

4 Apolo, representado también por el Sol.
5 «Adiós.»

GIORDANO NOLANO

A LOS PRINCIPIOS DEL UNIVERSO

Quien retiene desde el origen leteo la llanura líquida
emigre, ¡oh Titán!, y busque los astros; tal es mi ruego.
Errantes estrellas, vedme ascender al orbe
gemelo, pues vosotras me abristeis el camino.
Permitan vuestros giros la apertura de las dobles puertas
del sueño ante mí que avanzo a grandes pasos por el vacío:
lo que el tiempo avaro ha guardado escondido largo tiempo,
séame permitido sacarlo a la luz de las densas tinieblas.
Doliente espíritu, ¿qué te impide apresurarte a dar tu fruto,
aunque deba ser concedido a un siglo indigno?
Aunque el flujo de las sombras oculte las tierras,
eleva tú, nuestro Olimpo, la cima al brillante Júpiter.

AL PROPIO ESPÍRITU

Monte, aunque la tierra te abrace en las profundas raíces
en que descansas, puedes elevarte a los astros con tu cima;
mente, un espíritu hermano te llama desde la cumbre de la realidad
para que seas límite entre los infiernos y Zeus.
No pierdas aquí tus derechos y cayendo en el abismo
no toques, atacado, las aguas del negro Aqueronte:
busque tu naturaleza por el contrario los altos parajes,
pues, tocándote Dios, serás ardiente fuego.

AL TIEMPO

Viejo lento y a la vez veloz, que cierras y abres,
¿se te habrá de llamar un bien o acaso un mal?

Eres generoso y eres avaro: los dones que concedes, quitas;
si como padre estabas presente, también lo estás como destructor,
escondes en tus vísceras lo que de ellas ha surgido,
tú, a quien es lícito devorar los frutos del propio seno;
puesto que todo haces y todo destruyes, ¿no podría por ello
llamarte un bien y a la vez llamarte un mal?
Pero cuando tú, furioso, con cruel golpe me aniquiles,
permíteme, a pesar de tu hoz amenazante, tender allí las manos
donde ningún vestigio del negro Caos está presente,
para que no parezcas bueno, para que no parezcas malo.

DEL AMOR

Amor por quien verdad tan alta a ver alcanzo,
que abre las negras puertas de diamante;
penetra mi numen por los ojos y, para ver,
nace, vive, se nutre y eternamente reina.
Hace entrever cuanto en el cielo, tierra e infierno es;
de los ausentes fieles efigies muestra,
recobra fuerzas y con certero golpe hiere,
y llagando siempre el corazón, lo más íntimo descubre.
Oh, vulgo vil, a la verdad atiende,
escucha mis palabras no falaces,
abre, abre, si puedes, los ojos, insano y torvo.
Niño le crees porque poco entiendes.
Porque pronto tú cambias, versátil te parece,
y pues que tú no ves, le llamas ciego.

Causa, principio y uno sempiterno,[6]
de donde el ser, la vida, el movimiento penden;
de donde a lo largo, ancho y profundo se extiende
cuanto existe en el cielo, la tierra y el infierno:
con sentido, con razón, con la mente discierno
que acto, medida y cuenta no comprende
aquel vigor, mole y número que
todo lo inferior, medio y superior extiende.

[6] Este poema carece de título.

Ciego error, tiempo avaro, cruel fortuna,
sorda envidia, rabia vil, inicuo celo,
duro corazón, ingenio impío, raro afán,
no podrán hacerme el aura oscura,
no me pondrán ante los ojos velo,
no harán jamás que mi hermoso sol no admire.

DIÁLOGO PRIMERO

INTERLOCUTORES
Helitropio, Filoteo, Armesso

Helitropio —Cual prisioneros habituados a las tinieblas, que liberados del fondo de alguna oscura cárcel salen a la luz, muchos de los ejercitados en la filosofía vulgar y otros también se asustarán, se admirarán y no pudiendo soportar el nuevo Sol de tus claros conceptos, se turbarán.

Filoteo —El defecto no es de luz, sino de luces: cuanto más bello en sí mismo y más excelente sea el Sol, tanto más odioso y desagradable resultará a los ojos de las aves nocturnas.

Helitropio —La empresa que has hecho tuya, Filoteo, es difícil, rara y singular, al querer sacarnos del ciego abismo y conducirnos a la descubierta, tranquila y serena contemplación de las estrellas que con tan hermosa variedad vemos diseminadas por el cerúleo manto del cielo. Aunque la mano auxiliar de tu piadoso celo venga en ayuda únicamente de los hombres, no serán sin embargo las reacciones de los ingratos hacia ti menos diversas que las distintas clases de animales que la benigna tierra engendra y alimenta en su seno amplio y materno, si es cierto que la especie humana muestra de forma particularizada en sus diferentes individuos toda la variedad de las demás especies, por estar más expreso en cada uno el todo que en los individuos de las demás especies. —Por eso se verá que algunos, cual ofuscado topo, tan pronto como sientan el aire descubierto, tratarán de regresar, cavando de nuevo la tierra, a sus oscuros cubiles nativos. Otros, a modo de aves nocturnas, tan pronto como hayan visto despuntar por el lúcido oriente la bermeja embajadora del Sol, se sentirán llamados por la debilidad de sus ojos al brumoso cubil. Todos los animales excluidos de la contemplación de las luminarias celestes y destinados a las eternas jaulas, bolsas y antros de Plutón, obedeciendo a la llamada del terrorífico y horroroso cuerno de Alecto, abrirán las alas y dirigirán su veloz vuelo a sus moradas.

Por el contrario, los animales nacidos para ver el Sol, llegados al término de la odiosa noche, dando gracias a la bondad del cielo y disponiéndose a recibir en el centro del esférico cristal de sus ojos los tan anhelados y esperados rayos, con inusual aplauso de su corazón, de su voz y de su mano, adorarán el oriente; y cuando desde su dorado balcón haya sacado el hermoso Titán sus fogosos corceles, roto el somnoliento silencio de la húmeda noche, los hombres razonarán; los dóciles, inermes y sencillos rebaños lanudos balarán; las bestias cornudas al cuidado de rudos guardianes mugirán. Los caballos de Sileno (para que puedan espantar de nuevo en favor de los atemorizados dioses a los gigantones todavía más estúpidos que ellos); revolcándose en su fangoso lecho, los cerdos nos ensordecerán con su inoportuno gruñido. Los tigres, los osos, los leones, los lobos, los astutos zorros, sacando la cabeza de sus antros y contemplando desde las desiertas alturas las anchas llanuras de su caza, lanzarán de su pecho salvaje sus gruñidos, bufidos, bramidos, rugidos, aullidos y gañidos.

En el aire y por las frondas de ramosos arbustos, los gallos, las águilas, los pavos, las grullas, las tórtolas, los mirlos, los gorriones, los ruiseñores, las cornejas, los picos, los cuervos, los cucos y las cigarras no serán negligentes a la hora de repetir y redoblar sus estrepitosos chillidos.

Desde el líquido y fluctuante elemento también, los blancos cisnes, los patos multicolores, los solícitos somorgujos, los bichos de los pantanos, las roncas ocas, las quejosas ranas, tocarán nuestros oídos con su rumor, de suerte que la cálida luz de este Sol, difundida por el aire de este afortunado hemisferio, será acompañada, saludada y quizá también molestada, por tantas y tan variadas voces cuantos diversos son los ánimos que de lo más profundo de sus propios pechos las emiten.

Filoteo —No sólo es habitual, sino natural y necesario también, que cada animal emita su propia voz; y no es posible que las bestias formen acentos regulados y sonidos articulados a la manera de los hombres, pues contrarias son sus complexiones, diferentes sus gustos, otros sus alimentos.

Armesso —Por favor, concededme la libertad de decir también mi parte, no a propósito de la luz, sino de algunas circunstancias con las cuales no tanto se suele reconfortar el sentido como molestar el sentimiento de quien las ve y considera, ya que no quisiera —por vuestra paz y tranquilidad, que con caridad fraterna os deseo— que de estos discursos vuestros vengan a hacerse comedias, tragedias, lamentos, diálogos (o como queramos llamarlos) semejantes a los que hace poco

tiempo, por haber salido a pasear a cielo abierto, os han obligado a permanecer encerrado y retirado en casa.[7]

FILOTEO —Hablad con toda libertad.

ARMESSO —No voy a hablar como un santo profeta, como un adivino abstraído, como un visionario apocalíptico elevado al cielo, ni cual asna angélica de Balaam;[8] no razonaré como inspirado por Baco, ni como inflado de viento por las putas musas del Parnaso, o como una Sibila preñada por Febo, o como una fatídica Casandra, ni como repleto de entusiasmo apolíneo desde las uñas de los pies hasta la cima de los cabellos, ni cual vate iluminado en el oráculo o trípode délfico; tampoco como Edipo interrogado contra los enigmas de la Esfinge, ni como un Salomón ante los acertijos de la reina de Saba, ni cual Calcante intérprete del Senado olímpico, ni como un inspirado Merlín o como alguien salido del antro de Trofonio. Hablaré, por el contrario, en lenguaje ordinario y vulgar, como quien ha tenido otras preocupaciones que el destilarse el jugo de la grande y pequeña nuca hasta dejar seca la dura y pía madre; hablaré, digo, como hombre que no tiene otro cerebro que el suyo, a quien ni siquiera los dioses de la última categoría y de tinaja dentro de la corte celestial (me refiero a los que no beben ambrosía ni gustan del néctar, sino que se quitan la sed con el poso de las botas y con vinos agriados, sin preocuparse de linfas ni de ninfas, o sea, aquellos que suelen ser más familiares, conocidos y amigos nuestros), o lo que es lo mismo: ni el dios Baco, ni aquel borracho cabalgador del asno, ni Pan, ni Vertumno, ni Fauno, ni Príapo, se dignan echar una brizna de más, aunque suelen prodigar sus beneficios hasta a sus caballos.

HELITROPIO —Demasiado largo el proemio.

ARMESSO —Paciencia, que la conclusión será breve. Quiero decir, en síntesis, que os haré escuchar palabras que no será preciso descifrar poniéndolas a destilar, pasándolas por el alambique, sometiéndolas al baño María y sublimándolas con recetas de quintaesencia, sino tales cuales me las metió en la cabeza mi nodriza, que era casi tan dura de piel, tan robusta de pecho, ventruda, ancha de caderas y nalguda como puede serlo esa londinense que he visto en Westminster, la cual tiene como calentador del estómago un par de tetazas que parecen los borceguíes del gigante san Sparagorio y que curtidas valdrían seguramente para hacer dos gaitas ferraresas.

---

7 Alusión a *La cena de las cenizas*, cuya publicación poco antes había originado un alud de críticas contra Bruno.

8 Núm 22, 21-30.

Helitropio —También esto podría bastar para un proemio.

Armesso —Pues bien, para poner punto final quisiera que me dijerais (dejando un poco de lado los términos y las lenguas a propósito de la luz y esplendor que puede aportar vuestra filosofía): ¿con qué términos queréis que sea saludado concretamente por nosotros ese lustre de doctrina que se desprende del libro de *La cena de las cenizas*?, ¿qué clase de animales son los que han representado *La cena de las cenizas*? Pregunto si son acuáticos, aéreos, terrestres o lunáticos. Y dejando a un lado los propósitos de Smith, Prudencio y Frulla, deseo saber si mienten los que dicen que ladras como un perro rabioso y furioso y que, además, a veces haces el mono, a veces el lobo, otras veces la urraca, el papagayo, unas veces un animal y otras veces otro, mezclando asuntos graves y serios, morales y naturales, nobles e innobles, filosóficos y cómicos.

Filoteo —No os asombréis, hermano, porque ésa no pasó de ser una cena en la que los cerebros resultan gobernados por los afectos, tal como éstos les vienen servidos por la acción de los sabores y vapores de las bebidas y los platos. Por tanto, igual que puede ser la cena material y corporal, así resulta por consiguiente la cena verbal y espiritual; no de otra manera, por tanto, esa cena dialogal tiene sus partes diferentes y variadas, tal como aquella otra suele tener las suyas; tiene también sus propias condiciones, circunstancias y medios, igual que podría tenerlos la otra.

Armesso —Por favor, procurad que os entienda.

Filoteo —Allí (como es habitual y está obligado) suele haber ensaladas y platos, frutas y viandas corrientes, platos de cocina y condimentados con especias, para sanos y para enfermos; alimentos calientes y fríos, crudos y cocidos, acuáticos y terrestres, de animales domésticos y salvajes, asados y cocidos, maduros y verdes; cosas tan sólo para alimentar y otras para puro placer, sustanciosas y ligeras, saladas e insípidas, agrias y dulces, amargas y suaves. Igualmente, en esta otra cena han aparecido también, como por un cierto encadenamiento, sus contrariedades y diversidades, acomodadas a diferentes y contrarios estómagos y gustos que se han dignado presentarse a nuestro banquete simbólico, a fin de que nadie se lamente de haber venido en vano y a quien no gusta una cosa, se sirva de esa otra.

Armesso —Es cierto; pero ¿qué dirás si, además, en vuestro convite, en vuestra cena, aparecen cosas que no son buenas ni en ensalada ni en plato cocinado, ni como frutas ni como viandas corrientes, ni frías ni calientes, ni crudas ni cocidas, ni para abrir el apetito ni para saciar

el hambre; que no son buenas ni para sanos ni para enfermos y no conviene que salgan de las manos de un cocinero ni de un especiero?

Filoteo —Verás que tampoco en eso es diferente nuestra cena de cualquier otra. Igual, pues, que en un caso, a mitad de la comida, o bien te quema algún bocado demasiado caliente, de suerte que te es preciso echarlo de nuevo fuera o llorando y entre lágrimas ir dándole vueltas por el paladar hasta que se le pueda dar ese maldito empujón por el gaznate hacia abajo, o bien se te entumece algún diente o te muerdes la lengua en medio de un trozo de pan, o se te viene a romper alguna piedrecilla que se incrusta entre los dientes para hacerte echar fuera todo el bocado, o algún pelo o cabello del cocinero se te pega al paladar para hacerte casi vomitar, o se te clava en la garganta alguna espina de pescado haciéndote toser suavemente o se te atraviesa en el gaznate algún huesecillo con el riesgo de casi ahogarte, así también en nuestra cena (para desgracia nuestra y de todos) han sucedido cosas del mismo tenor y proporcionadas a ésas. Todo es consecuencia del pecado de nuestro primer padre Adán, por quien la naturaleza humana pervertida ha sido condenada a tener siempre los disgustos unidos a los gustos.

Armesso —Eso es hablar pía y santamente. Ahora bien, ¿qué responderéis a eso que dicen de que sois un cínico rabioso?

Filoteo —Concederé, sin objetar, si no todo, al menos parte.

Armesso —Sabéis, no obstante, que es más vergonzoso para un hombre cometer ultrajes que recibirlos.

Filoteo —Pero basta con que los que yo hago sean llamados venganzas y los ajenos ofensas.

Armesso —También los dioses están sujetos a recibir injurias, soportar infamias y aguantar censuras; pero censurar, infamar e injuriar es propio de gente cobarde, innoble, sin valor y malvada.

Filoteo —Es cierto. Por eso nosotros no injuriamos, sino que rechazamos las injurias que se cometen no tanto contra nosotros como contra la filosofía vilipendiada y actuamos de manera que a los disgustos recibidos no vengan a sumarse otros.

Armesso —Así pues, ¿queréis parecer un perro mordedor, para que nadie se atreva a molestaros?

Filoteo —Así es, porque deseo tranquilidad y me disgusta que me disgusten.

Armesso —Sí, pero estiman que actuáis con excesivo rigor.

Filoteo —Para que esos no vuelvan otra vez y los demás aprendan a no venir a discutir conmigo o con otro, tratando nuestras conclusiones con semejantes términos medios.

ARMESSO —La ofensa fue privada, la venganza en cambio pública.

FILOTEO —No por eso es injusta, porque muchos errores se cometen en privado, cuyo castigo es con toda justicia público.

ARMESSO —Pero de esa manera venís a perjudicar vuestra reputación y os hacéis más digno de censura que ellos, porque se dirá públicamente que sois intolerante, fantasioso, extravagante, una cabeza loca.

FILOTEO —No me importa, con tal de que dejen de molestarme, ellos u otros. Por eso muestro el cínico bastón, para que me dejen en paz con mis asuntos y si no me quieren acariciar, que no vengan a practicar su mala educación conmigo.

ARMESSO —¿Os parece entonces que es propio de un filósofo vengarse?

FILOTEO —Si los que me molestan fueran una Xantipa, yo sería un Sócrates.

ARMESSO —¿No sabes que la magnanimidad y la paciencia están bien en todos los hombres, pues gracias a ellas vienen a ser semejantes a los héroes y a los dioses eminentes, los cuales según algunos se vengan tarde y según otros ni se vengan ni se dejan llevar por la ira?

FILOTEO —Te engañas si piensas que yo me he dedicado a vengarme.

ARMESSO —¿Qué has hecho, pues?

FILOTEO —Me he dedicado a corregir, tarea en la que también somos semejantes a los dioses. Sabes sin duda que el pobre Vulcano ha sido dispensado por Júpiter para trabajar también los días de fiesta, de suerte que ese maldito yunque no se fatiga o cansa jamás de soportar los golpes de tantos y tan fieros martillos, que tan pronto como se alza uno ya está descendiendo el otro para hacer que nunca falten los rayos justicieros con que se castiga a delincuentes y culpables.

ARMESSO —Hay diferencia entre vos y el orfebre de Júpiter y marido de la diosa cipria.

FILOTEO —Me basta, sin embargo, con no ser diferente a ellos quizás en la paciencia y magnanimidad, las cuales he ejercitado en este asunto, no poniendo todo el freno a mi enojo ni apretando con más fuerza la espuela de la ira.

ARMESSO —No toca a cualquiera hacer de corrector, especialmente de la multitud.

FILOTEO —Añadid: especialmente cuando ella no le molesta.

ARMESSO —Se dice que no hay que ser solícito en patria ajena.

FILOTEO —Y yo digo dos cosas: la primera, que no se debe matar a un médico extranjero porque intenta aplicar los remedios que no

aplican los médicos del lugar. En segundo lugar digo que para el verdadero filósofo cualquier lugar es su patria.

ARMESSO —¿Y si ellos no te aceptan ni como filósofo, ni como médico ni como compatriota?

FILOTEO —No por eso dejaré de serlo.

ARMESSO —¿Quién dará fe de vos?

FILOTEO —Los dioses que me han traído hasta aquí, yo mismo que me encuentro aquí y los que tienen ojos para verme.

ARMESSO —Tienes poquísimos testigos y de escaso renombre.

FILOTEO —Poquísimos y de escaso renombre son los auténticos médicos, pues casi todos son auténticos enfermos. Repito: no tienen derecho los unos de tratar, los otros de permitir que se trate de esa manera a quienes ofrecen mercancías respetables, sean extranjeros o no.

ARMESSO —Pocos conocen esas mercancías.

FILOTEO —No por eso son las piedras menos preciosas y no debemos con todas nuestras fuerzas defenderlas y hacerlas defender, liberar y reivindicar de la conculcación de las pezuñas porcinas con todo el rigor posible. Y pongo a los dioses por testigo, querido Armesso, de que yo jamás me he entregado a venganzas de ese tipo llevado de un sórdido amor propio o por un vil interés personal, sino por amor a mi muy amada madre filosofía y por celo de su lesa majestad, ya que por culpa de mentidos familiares e hijos (pues no hay vil pedante, vago charlatán, fauno estúpido, caballo ignorante, que no quiera llamarse de la familia dejándose crecer la barba o dándose importancia con otros procedimientos) está reducida a tal condición que a los ojos del vulgo decir un filósofo vale tanto como decir un entrometido, un inútil, un pedantón, buhonero, saltimbanqui, charlatán, alguien que sirve tan sólo como pasatiempo en casa y como espantapájaros en el campo.

HELITROPIO —A decir verdad, la familia de los filósofos es considerada por la mayor parte del mundo más vil incluso que la de los capellanes, ya que, extraídos de toda clase de animales, han puesto en descrédito a la filosofía en medida mayor que estos últimos, sacados de todo tipo de gentuza, han traído consigo el desprecio del sacerdocio.

FILOTEO —Alabemos, por tanto, en sus justos términos a la Antigüedad, cuando los filósofos eran de tal índole que de ellos se extraían los legisladores, los consejeros y los reyes. Y los consejeros y los reyes eran de tal índole que desde allí eran elevados a la dignidad sacerdotal. Hoy en cambio la mayor parte de los sacerdotes son de tal índole que ellos mismos son despreciados y por culpa de ellos son despreciadas las leyes divinas; casi todos los filósofos que vemos son de tan poco

valor que ellos mismos son despreciados y por culpa de ellos son despreciadas las ciencias. Además, la multitud de rufianes que hay entre ellos, cual si de ortigas se tratara, suele también por su parte oprimir con sus contrarias ensoñaciones la rara virtud y la rara verdad, que sólo se manifiesta a unos pocos individuos excepcionales.

ARMESSO —No conozco filósofo que se deje llevar hasta tal punto por la ira en defensa de la menospreciada filosofía ni tampoco vislumbro ninguno tan apasionado por su ciencia como este Teófilo. ¿Qué pasaría si todos los demás filósofos fueran de la misma condición, quiero decir, tan poco tolerantes?

HELITROPIO —Los demás filósofos no han descubierto tanto, no tienen tanto que guardar, no tienen tanto que defender, por lo que fácilmente pueden también ellos despreciar la filosofía que no vale nada o aquella otra que vale poco, o incluso la que no conocen. Pero el que ha encontrado la verdad, que es un tesoro escondido, inflamado por la belleza de ese rostro divino, se vuelve no menos celoso de que no sea defraudada, despreciada y contaminada de lo que pueda serlo cualquier otra sórdida pasión por el oro, el rubí y el diamante, o por una carroña de belleza femenil.

ARMESSO —Volvamos, sin embargo, a lo nuestro y pasemos al *quia*.[9] Dicen de vos, Teófilo, que en esa cena vuestra criticáis e injuriáis a toda una ciudad, a toda una provincia, a todo un reino.

FILOTEO —Jamás pensé, jamás me propuse, jamás hice tal cosa; y si lo hubiera pensado, me lo hubiera propuesto y lo hubiera hecho, yo mismo me declararía pésimo y estaría dispuesto a mil retractaciones, a mil revocaciones, a mil palinodias; no sólo si hubiese injuriado a un noble y antiguo reino como es éste, sino a cualquier otro por muy bárbaro que fuera considerado. No sólo, digo, a cualquier ciudad, por mucha reputación que tenga de incivilizada, sino a cualquier linaje por muy reputado que esté de salvaje e incluso a cualquier familia por muy conocida que sea su inhospitalidad. Porque no puede haber reino, ciudad, prole o casa entera que pueda ser, o se deba presuponer que es, de un mismo humor y donde no pueda haber costumbres opuestas y contrarias, de suerte que lo que gusta a uno no pueda disgustar a otro.

ARMESSO —En lo que a mí respecta, que he leído y releído toda la obra, aunque no sé por qué os encuentro un poco excesivamente prolijo en los detalles, lo cierto es que en general veo que procedéis

[9] «Al asunto.»

moderada, razonable y discretamente. Sin embargo, el rumor está difundido tal como os digo.

Helitropio —El rumor de esto y de otras cosas ha sido difundido por algunos cobardes de entre los que se sienten aludidos, los cuales, ansiando vengarse y viéndose incapaces de hacerlo con su propia razón, doctrina, ingenio y fuerzas, además de fingir todas las mentiras que pueden y a las que solamente pueden dar crédito los que son como ellos, buscan compañía haciendo que el castigo particular sea tenido por injuria colectiva.

Armesso —Creo que se trata más bien de personas no carentes de juicio y de criterio, que piensan que la injuria ha sido universal porque habéis puesto de manifiesto tales costumbres en personas de una determinada nación.

Filoteo —Pero ¿qué costumbres son esas que no se encuentren semejantes, peores y mucho más raras en género, en especie y en número en algunos lugares de las regiones y provincias más excelentes del mundo? ¿Me llamaréis por ventura injusto e ingrato con mi patria si dijera que costumbres semejantes e incluso más criminales se encuentran en Italia, en Nápoles, en Nola? ¿Vendré quizá por eso a rebajar esa región, ensalzada por el cielo y señalada en ocasiones a la vez cabeza y diestra de este globo, gobernadora y pacificadora de las demás naciones (y estimada siempre, por nosotros y por otros, maestra, nodriza y madre de todas las virtudes, disciplinas, humanidades, moderaciones y cortesías), si ocurre que exagero lo que de ella han cantado nuestros mismos poetas, que en no menor medida la hacen maestra de todos los vicios, engaños, avaricias y crueldades?

Helitropio —Esto es cierto por los principios de vuestra filosofía, por los cuales pretendéis que los contrarios coinciden en los principios y en los sujetos más próximos, porque los mismos ingenios que son más aptos para las empresas elevadas, virtuosas y generosas, si se pervierten, vienen a caer en los vicios extremos. Además, los ingenios más excepcionales y selectos se suelen encontrar allí donde por lo general hay más ignorantes y necios; y donde por lo general hay menos educados y corteses, allí encontramos casos individuales de cortesía y urbanidad extremas. Parece, por tanto, que se ha dado a muchas naciones y de diversas maneras una misma medida de perfecciones e imperfecciones.

Filoteo —Tenéis razón.

Armesso —A pesar de todo, yo lamento, Teófilo, (y conmigo otros muchos) que vos os hayáis topado en nuestra acogedora patria con

individuos tales que os han dado ocasión de lamentaros con una cena de cenizas, en vez de con otros muchos que os hubieran mostrado hasta qué punto nuestro país (aunque los vuestros lo llamen *penitus toto divisus ab orbe*)[10] está abierto a todos los estudios de buenas letras, a las armas, caballería, humanidades y cortesías, en todo lo cual nos esforzamos, en la medida en que lo permiten nuestras fuerzas, por no ser inferiores a nuestros antepasados ni superados por las demás naciones, muy especialmente por aquellas que se precian de tener la nobleza, las ciencias, las armas y la urbanidad desde la cuna.

Filoteo —Verdaderamente, Armesso, en lo que dices yo no debo ni sabría contradecirte, ni de palabra, ni con razones, ni en conciencia, porque defiendes vuestra causa con toda destreza en punto a moderación y argumentos. Por eso yo ahora comienzo a arrepentirme (por vos, que no os habéis acercado a mí con un orgullo bárbaro) y a sentirme disgustado de que los anteriormente mencionados me hayan procurado ocasión de entristeceros a vos y a otros de honestísima y humana complexión. Por eso desearía ardientemente que esos diálogos no se hubieran publicado y si queréis me esforzaré porque no vuelvan a ver la luz.

Armesso —Mi tristeza, como la de otros nobilísimos ingenios, está muy lejos de provenir de la publicación de esos diálogos, pues con gusto procuraría que fueran traducidos a nuestro idioma para que sirvieran de lección a esos poco y mal educados que hay entre nosotros, los cuales —si alcanzaran a ver cómo se digieren y con qué rasgos son descritos sus innobles modales y hasta qué punto procuran una mala imagen— podría ocurrir quizá que, si no se quieren apartar de aquel camino por la buena educación y el buen ejemplo que ven en quienes son mejores y mayores que ellos, al menos se enmienden y se conformen a estos últimos por vergüenza de ser contados entre individuos de semejante calaña. Así aprenderán que el honor de las personas y la hombría non consiste en poder y saber cómo molestar a los demás, sino justamente en lo contrario.

Helitropio —Os mostráis muy discreto y sagaz en la defensa de vuestra patria y no sois ingrato y desagradecido ante los buenos oficios ajenos, a diferencia de muchos otros pobres de argumento y de buen sentido. Sin embargo, me parece que Filoteo no es tan despierto a la hora de conservar su reputación y defender su persona. En efecto,

[10] Virgilio, *Églogas*, I, 66: «Los britanos, completamente apartados del mundo entero».

cabe esperar y temer en un escita salvaje comportamientos contrarios, en proporción a la diferencia existente entre un noble y un campesino. Ese escita resultará sabio y se verá felizmente ensalzado, si partiendo de las orillas del Danubio acude con audaz censura y justa querella a tentar la autoridad y majestad del Senado romano, que sabrá aprovechar la ocasión de su crítica e invectiva para cumplir un acto de máxima prudencia y magnanimidad, honrando a su severo censor con colosal estatua. Distinto será el caso de un noble senador romano, el cual resultará poco sabio en su infortunio, si dejando las amenas riberas de su Tíber se va, incluso con justa querella y razonabilísima censura, a tentar a los salvajes escitas: éstos aprovecharán la ocasión para fabricar torres y Babeles de argumentos de la mayor vileza, infamia y rusticidad, lapidándolo, soltando el freno de la ira popular, para hacer ver a las demás naciones la diferencia que hay entre tratar con hombres y hallarse entre ellos y vérselas con quienes tan sólo están hechos a su imagen y semejanza.

Armesso —Que nunca suceda, Teófilo, que yo deba o pueda estimar digno el que yo u otro con más ingenio que yo quiera asumir la defensa y protección de esos que son objeto de vuestra sátira como gente y personas del país, a cuya defensa la misma ley natural nos incita; porque jamás reconoceré y no seré nunca otra cosa que enemigo de quien afirme que esos individuos son parte y miembros de nuestra patria, la cual no consta más que de personas tan nobles, civilizadas, bien educadas, disciplinadas, discretas, humanas y sensatas, como cualquier otra. Aunque tales individuos puedan estar contenidos en ella, no cabe duda de que no se hallan más que en calidad de basura, hez, estiércol y carroña, de suerte que no pueden ser llamados parte del reino o de la ciudad de un modo distinto a como se dice de la sentina que es parte de la nave. Por eso, no hay motivo para que debamos lamentarnos, pues si lo hiciéramos, seríamos dignos de vituperio. Entre ellos no excluyo a gran parte de los doctores y de los sacerdotes, algunos de los cuales se convierten en señores gracias a su doctorado, aunque la mayoría esa grosera autoridad que antes no se atrevían a mostrar, vienen a ostentarla audaz y arrogantemente ahora por el engreimiento y presunción que les otorga la reputación de letrado y sacerdote. No es de admirar, por tanto, si veis a muchos que con todo su doctorado y presbiterado saben más de rebaño, establo y cuadra que quienes son de hecho cabrero, mozo de cuadra y boyero. Por eso habría querido que no hubierais sido tan duro con nuestra universidad, a la que habéis condenado casi de forma general, sin

consideración a lo que ha sido, será o podrá ser en el futuro y en parte es actualmente.

FILOTEO —No os preocupéis. Aunque ella nos haya sido presentada en un detalle en esta ocasión, lo cierto es que no comete errores tales que no los cometan también todas las demás que se estiman más importantes y que en la mayoría de los casos echan fuera, bajo el título de doctor, caballos ornados de anillos y asnos engalanados con diademas. Con eso no niego, sin embargo, que desde sus inicios haya estado bien instituida, sus hermosos programas de estudios, la severidad de las ceremonias, la buena organización de sus trabajos, el decoro de sus hábitos y otras muchas circunstancias que subvienen a las necesidades y al ornamento de una universidad, por lo que sin duda alguna no hay quien no deba confesarla como primera en toda Europa y por consiguiente en todo el mundo. Y no niego que por la gentileza de los espíritus y la agudeza de los ingenios que producen tanto la una como la otra parte de la Bretaña es semejante y puede ser igual a todas aquellas que en verdad son excelentísimas. Tampoco está perdida la memoria de que en este lugar florecieron las ciencias especulativas antes de que aparecieran en las demás partes de Europa y de que sus príncipes de la metafísica (por más que fueran bárbaros de lengua y frailes de profesión) han dado brillo a una nobilísima y singular parte de la filosofía (que hoy día está casi extinguida) que luego se ha difundido a todas las demás universidades de los países no bárbaros. Pero lo que me ha molestado y me da a la vez risa y fastidio es que al mismo tiempo que no encuentro mayor número de romanos y de áticos de lengua que en este país, por lo demás (hablo en general) se enorgullecen de ser totalmente contrarios y diferentes de los anteriores, los cuales se preocupaban poco de la elocuencia y rigor gramatical y estaban atentos tan sólo a las especulaciones, llamadas por estos otros sofismas. Sin embargo, yo estimo más la metafísica de aquéllos, en la cual han superado a su príncipe Aristóteles (por impura y ensuciada que esté con algunas vanas conclusiones y teoremas, que no son de carácter filosófico o teológico, sino propios de ingenios ociosos y mal empleados), que todo lo que puedan aportar los de la época presente con toda su elocuencia ciceroniana y su arte oratoria toda.

ARMESSO —No son cosas dignas de desprecio.

FILOTEO —Es verdad, pero si se tiene que elegir entre una y otra, yo prefiero el cultivo del espíritu, por sórdido que sea, que las palabras y los discursos por muy elocuentes que sean.

Helitropio —Este motivo me trae el recuerdo de fray Ventura, el cual a propósito del pasaje del Evangelio que dice «dad al César lo que es del César»,[11] trajo a colación todos los nombres de las monedas que hubo en tiempos de los romanos, con sus acuñaciones y sus pesos, que no sé de qué diablo de anal o de libraco los había recogido, y que hacían un numero mayor de ciento veinte, todo para darnos muestra de toda la extensión de su saber y retentiva. Acabado el sermón, se le acercó un hombre de bien que le dijo: «reverendo padre, prestadme un carlino», a lo que respondió que él era del orden mendicante.

Armesso —¿A cuento de qué venís con esto?

Helitropio —Quiero decir que los que están muy versados en las dicciones y en los nombres y no se preocupan de las cosas, cabalgan la misma mula que este reverendo padre de las mulas.

Armesso —Yo creo que, además del estudio de la elocuencia, en el que superan a todos los antiguos y no son inferiores a los restantes modernos, tampoco son mendigos en la filosofía ni en otras disciplinas especulativas, sin el dominio de las cuales no pueden ser promovidos a ningún grado, puesto que los estatutos de la universidad, a los cuales están obligados por juramento, exigen que *Nullus ad Philosophiae et Theologiae magisterium et doctoratum promoveatur, nisi epotaverit e fonte Aristotelis*.[12]

Helitropio —¡Ah!, yo os diré lo que han hecho para no ser perjuros. De las tres fuentes que hay en la universidad, a una le han puesto el nombre de *Fons Aristotelis*, a otra la llaman *Fons Pythagorae* y a la tercera *Fons Platonis*. Como de estas tres fuentes sacan el agua para hacer la cerveza (de la cual agua ni siquiera dejan de beber los bueyes y los caballos), por consiguiente, no hay nadie que tras haber pasado apenas tres o cuatro días en esos estudios y colegios no venga a estar empapado no sólo de la fuente de Aristóteles, sino también de las de Pitágoras y Platón.

Armesso —Por desgracia, lo que decís es incluso demasiado verdadero. De ahí viene, Teófilo, que los doctores van tan baratos como las sardinas; porque, igual que se producen, se encuentran y se pescan sin esfuerzo, también se compran por poco dinero. Entonces, como es de esa índole entre nosotros la mayor parte de los doctores hoy en día (sin perjuicio, no obstante, del buen nombre de algunos, célebres

[11] Mt 22, 11

[12] «Nadie sea promovido al grado de maestro y doctor en filosofía y teología si no ha bebido de la fuente de Aristóteles.»

por su elocuencia y doctrina así como por su amable cortesía, entre los que se hallan Tobías Matthew, Culpeper y otros cuyos nombres no tengo presentes), sucede que, muy lejos de que se pueda considerar que alguien ha alcanzado un nuevo grado en la nobleza por el mero hecho de llamarse doctor, resulta más bien sospechoso de tener una naturaleza y una condición contrarias, a menos de que se le conozca personalmente. Ocurre, por tanto, que quienes por linaje o por otra circunstancia son ya nobles, aunque se les añada el componente principal de la nobleza, que no es otro que el saber, tienen vergüenza de graduarse y hacerse llamar doctores, bastándoles con ser sabios. Y de éstos tendréis un número mayor en las cortes del que podáis encontrar en la universidad.

FILOTEO —No os lamentéis, Armesso, porque en todas partes donde hay doctores y sacerdotes encontramos tanto la una como la otra descendencia suya: los que son verdaderos sabios y verdaderos sacerdotes, aunque hayan sido elevados a esa condición desde una baja condición social, es imposible que no sean corteses y nobles, porque la ciencia es un camino excelentísimo para hacer heroico el ánimo humano; en cambio los otros se muestran a todas luces tanto más salvajes cuanto parece que pretendan tronar desde lo alto o con el *divum pater*[13] o con el gigante Salmoneo cuando se pasean cual sátiro o fauno purpurado con esa espantosa e imperial majestad, tras haber determinado desde su cátedra magistral a qué declinación pertenecen el *hic, et haec, et hoc nihil*.[14]

ARMESSO —Dejemos ya estas cuestiones. ¿Qué libro es ese que tenéis en la mano?

FILOTEO —Son unos diálogos.

ARMESSO —¿La *Cena*?

FILOTEO —No.

ARMESSO —¿Qué es, pues?

FILOTEO —Otros diálogos, en los que se trata de la causa, el principio y el uno según nuestra filosofía.

ARMESSO —¿De qué índole son los interlocutores? ¿Tenemos acaso algún otro diablo de Frulla o de Prudencio que nos metan de nuevo en alguna refriega?

FILOTEO —No temáis, pues salvo uno todos los demás son personas tranquilas y honestísimas.

---

[13] «padre de los dioses».

[14] «éste, ésta y esto nada».

ARMESSO —Así que, por lo que decís, no nos faltarán tampoco cosas que desmenuzar en estos diálogos.

FILOTEO —No temáis porque se os rascará más bien donde os pica que tocado donde os duele.

ARMESSO —¿Entonces?

FILOTEO —Encontraréis allí, en primer lugar, al docto, honesto, amable, bien nacido y muy fiel amigo Alejandro Dicson, a quien el Nolano ama como a la niña de sus ojos y el cual ha planteado este tema de debate. Se le presenta como quien aporta materia de reflexión a Teófilo. En segundo lugar tenéis a Teófilo, que soy yo[15] y que según las circunstancias vengo a distinguir, a definir y a concluir sobre el tema propuesto. En tercer lugar tenéis a Gervasio, un hombre que no es de la profesión, pero que quiere estar presente en nuestras conversaciones para pasar el rato; es una persona que no huele ni apesta y que encuentra cómico todo lo que hace Polihimnio y le va dando ocasión sucesivamente de ejercitar su locura. En cuarto lugar tenéis a este sacrílego pedante: uno de esos rigurosos censores de los filósofos, en lo que se muestra como un Momo; afectuosísimo con la grey de sus discípulos, por lo que se reclama al amor socrático; un perpetuo enemigo del sexo femenino, por lo que, al no ser físico, cree ser Orfeo, Museo, Títiro y Anfión. Es uno de esos que cuando te hayan hecho una hermosa construcción, producido una elegante epistolilla, sacado una bella frase de la cocina ciceroniana, ahí tienes a Demóstenes resucitado, ahí respira Tulio, ahí vive Salustio; ahí está un Argo que ve cada letra, cada sílaba, cada expresión; ahí Radamanto *umbras vocat ille silentum*,[16] ahí Minos, rey de Creta, *urnam movet*.[17] Convocan a examen a los dicursos, discuten las frases, diciendo: «éstas saben de poeta, éstas de autor cómico, éstas de orador; esto es grave, eso ligero, aquello es sublime, aquello otro es *humile dicendi genus*;[18] esta oración es áspera, sería suave si estuviera formada de este modo; éste es un

---

[15] Teófilo y Filoteo son, pues, la misma persona y el portavoz de Bruno. Ambas denominaciones son significativas, pues Teófilo significa «el que ama a la divinidad» y Filoteo «el amado por la divinidad», indicando en el primer caso el sujeto filósofo y en el segundo que la divinidad ama a sus iguales, esto es, a los que viven intelectualmente. Sobre este motivo, que recoge la herencia de la tradición filosófica griega, islámica y judía, *vid.* M. Á. Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, en particular la «Introducción» y el capítulo 1.

[16] «convoca las sombras de los silenciosos».

[17] «mueve la urna».

[18] «género oratorio humilde».

escritor poco elocuente, poco solícito de la Antigüedad, *non redolet Arpinatem, desipit Latium*.[19] Esa palabra no es toscana, no está sacada de Boccaccio, Petrarca u otros autores aprobados. No se escribe "homo" sino "omo"; no "honor", sino "onor", no "Polihimnio", sino "Poliinnio"». Con todo esto triunfa, se enorgullece de sí mismo, le gusta lo que hace más que cualquier otra cosa: es un Júpiter que desde su alta atalaya observa y considera la vida de los demás hombres, sometida a tantos errores, calamidades, miserias, fatigas inútiles; tan sólo él es feliz, sólo él vive una vida celeste, cuando contempla su divinidad en el espejo de una recopilación, de un diccionario, un calepino, un léxico, una cornucopia, un Nizzolio. Dotado de esta suficiencia, mientras cada uno es uno solo, él solo es todo. Si por casualidad se ríe, se llama Demócrito; si se lamenta, se llama Heráclito; si discute, se llama Crisipo; si reflexiona, se llama Aristóteles; si construye quimeras, se llama Platón; si muge un sermoncillo, se da el título de Demóstenes; si construye a Virgilio, él es el Marón. Aquí corrige a Aquiles, aprueba a Eneas, reprende a Héctor, clama contra Pirro, se lamenta de Príamo, refuta a Turno, excusa a Dido, elogia a Acates, y para concluir: mientras *verbum verbo reddit*[20] y enhebra salvajes sinonimias, *nihil divinum a se alienum putat*.[21] De este modo, descendiendo orgulloso de su cátedra, como quien ha dispuesto los cielos, regulado los senados, domado los ejércitos, reformado los mundos, está convencido de que si no fuera por la injuria de los tiempos, traduciría en hechos lo que hace con el pensamiento. *O tempora, o mores!*[22] ¡Cuán pocos son los que entienden la naturaleza de los participios, de los adverbios, de las conjunciones! ¿Desde hace cuánto tiempo no se ha descubierto la razón y la verdadera causa por la que el adjetivo debe concertar con el sustantivo, el relativo debe conjuntarse con el antecedente y la regla por la que ora se pone delante ora detrás de la oración, y con qué medidas y qué orden se entremezclan esas interjecciones *dolentis, gaudentis*,[23] «heu», «oh», «ahi», «ah», «hem», «ohe», «hui», y otros condimentos, sin los cuales todo el discurso es insipidísimo?

---

[19] «No huele al Arpinate [Cicerón, nacido en Arpinum], quita el gusto al latín.»

[20] «traduce palabra por palabra».

[21] «Estima que nada divino le es ajeno». Remedo paródico de la famosa sentencia de Terencio, *Heautontimoroumenos*, 1, 1, 77: «Hombre soy; estimo que nada humano me es ajeno».

[22] «¡Oh tiempos, oh costumbres!», frase proverbial de Cicerón, *Catilinarias*, 1, 2.

[23] «de dolor y de placer».

Helitropio —Decid lo que queráis, entendedlo como os guste; yo por mi parte digo que para vivir feliz, es mejor creerse Creso y ser pobre que creerse pobre y ser Creso. ¿No es más apropiado para la beatitud tener un callo que te parezca bella y te contente que no una Leda o una Helena que te resulte insoportable y te termine cansando? ¿Qué les importa, pues, a éstos el ser ignorantes y estar enfrascados en ocupaciones indignas, si son tanto más felices cuanto más son ellos mismos lo único que les agrada? Tan buena es la hierba fresca para el asno y la cebada para el caballo como para ti el pan de harina de flor y la perdiz; el puerco está tan contento con unas bellotas y con su bazofia como Júpiter con la ambrosía y el néctar. ¿Queréis quizá privarles de esa dulce locura por cuya cura te deberían luego romper la cabeza? Además, ¿quién sabe si es esto o aquello la locura? Un pirroniano dijo: «¿Quién sabe si nuestro estado es muerte y el de los que llamamos difuntos vida?».[24] Del mismo modo, ¿quién sabe si la felicidad toda y la verdadera beatitud consiste en las correctas cópulas y aposiciones de las partes de la oración?

Armesso —Así va el mundo. Nosotros nos reímos como Demócrito de los pedantes y gramáticos, los ajetreados cortesanos se ríen como Demócrito de nosotros, los despreocupados monjes y curas democritizan a costa de todos; y recíprocamente, los pedantes se befan de nosotros, nosotros de los cortesanos y todos de los monjes. En conclusión: mientras cada uno es un loco para el otro, vendremos a ser todos diferentes en especie y concordantes *in genere et numero et casu*.[25]

Filoteo —Por eso son diferentes las especies y los modos de censura; diversos son también sus grados, pero las más rigurosas, duras, horribles y espantosas son las de nuestros escolarcas; por eso debemos doblar las rodillas ante ellos, inclinar la cabeza, bajar los ojos y alzar las manos, suspirando, llorando, clamando y pidiendo merced. A vosotros, pues, me dirijo, a vosotros que portáis en la mano el caduceo de Mercurio para dirimir los litigios y resolver las cuestiones que surgen entre los mortales y entre los dioses; a vosotros, Menipos sentados en el globo de la Luna, que nos miráis de refilón y desde arriba, llenos de repugnancia y desdén hacia nuestras acciones; a vosotros, escuderos de Palas, portaestandartes de Minerva, intendentes de Mercurio, mayoristas de Júpiter, hermanos de leche de Apolo, arrieros de las evantes,

[24] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, IX, 72-73 («Vida de Pirrón»), donde la sentencia es atribuida a Eurípides.

[25] «en género, número y caso».

fustigadores de las edónidas, incitadores de las bacantes, excitadores de las ménades, sobornadores de las basárides, escuderos de las mimalónides, concubinos de la ninfa Egeria, moderadores del entusiasmo, demagogos del pueblo errante, descifradores de Demogorgona, dioscuros de las fluctuantes disciplinas, tesoreros del Pantamorfo y chivos emisarios del sumo pontífice Aarón; a vosotros encomendamos nuestra prosa, sometemos nuestras musas, premisas, subsunciones, digresiones, paréntesis, aplicaciones, cláusulas, períodos, construcciones, adjetivaciones, epítetos. Vosotros, delicadísimos aguadores, que con vuestras bellas elegancias nos arrebatáis el ánimo, nos cautiváis el corazón, nos fascináis la mente y ponéis en el prostíbulo nuestras putas almas: someted a vuestro buen criterio nuestros barbarismos, desmochad nuestros solecismos, tapad las fosas malolientes, castrad a nuestros Silenos, cubrid a nuestros Noés,[26] haced eunucos a nuestros prolijos discursos, recomponed nuestros oscuros pasajes, poned el freno a nuestras tautologías, moderad nuestras acrilogías, disculpad nuestras escrilogías, excusad nuestras perisologías, perdonad nuestros cacocefatos. Torno a conjuraros a todos en general y en particular a ti, severo, puntillosísimo y salvajísimo maestro Polihimnio: deponed esa rabia contumaz y ese odio tan criminal contra el nobilísimo sexo femenino; no nos impidáis la visión de cuanto bello el mundo alberga y el cielo con sus numerosos ojos contempla. Volved, volved en vosotros mismos y reclamad vuestro ingenio, para que veáis que ese odio vuestro no es otra cosa que locura manifiesta y frenético furor. ¿Hay alguien más insensato y estúpido que el que no ve la luz? ¿Qué locura puede ser más abyecta que por motivo de sexo ser enemigo de la misma naturaleza, como aquel bárbaro rey de Sarza que por haber aprendido de vos, dijo:

Natura jamás hará cosa perfeccionada,
pues que natura fue mujer nombrada.[27]

Examinad un poco la realidad, alzad los ojos al árbol de la ciencia del bien y del mal,[28] ved la contrariedad y la oposición que hay entre el uno y el otro; mirad quiénes son los machos y quiénes las hembras.

---

[26] Gén 9, 22. Véase una nueva mención del tema de la desnudez de Noé en *Expulsión*, III, 2, constelación del Cuervo.

[27] Ariosto, *Orlando furioso*, XXVII, 120, 7-8

[28] Gén 3, 2-5.

Distinguiréis a un lado el cuerpo que es vuestro amigo, macho; al otro el alma, que es vuestra enemiga, hembra. A un lado el macho caos, al otro la fémina ordenación; a un lado el sueño, al otro la vigilia; el letargo, la memoria; el odio, la amistad; el temor, la seguridad; el rigor, la gentileza; el disturbio, la paz; el furor, la tranquilidad; el error, la verdad; el defecto, la perfección. A un lado el infierno, al otro la felicidad; aquí el pedante Polihimnio, ahí la musa Polimnia, y finalmente todos los vicios, defectos y delitos son masculinos y todas las virtudes, excelencias y bondades femeninas. Por eso la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, la belleza, la majestad, la dignidad, se llaman así, se describen así; así se pintan, así son. Y para salir de estas razones teóricas, nocionales y gramaticales, acordes con vuestro razonamiento, y pasar a esas otras naturales, reales y prácticas: ¿no debe bastarte para atarte la lengua y taparte la boca ese único ejemplo que te dejará confundido junto con todos aquellos compañeros tuyos, si tuviera que enviarte en busca de un macho mejor o semejante a esta divina Isabel que reina en Inglaterra, a quien, por ser tan dotada, exaltada, favorecida, defendida y conservada por los cielos, en vano se esforzarán por deponerla las palabras y fuerzas ajenas?, ¿a esta dama, digo, más digno que la cual no hay nadie en todo el reino, nadie es más heroico entre los nobles, nadie más docto entre los togados y nadie más sabio entre los miembros del consejo, en comparación con la cual, tanto por la belleza física como por el conocimiento de lenguas vulgares y cultas, tanto por el conocimiento de las ciencias y las artes como por la prudencia en el gobierno, tanto por la dicha de una tan grande y prolongada autoridad como por todas las demás virtudes civiles y naturales, resultan despreciables las Sofonisbes, las Faustinas, las Semíramis, las Didos, las Cleopatras y todas aquellas otras de que se puedan gloriar Italia, Grecia, Egipto y las demás partes de Europa y Asia en todo el tiempo pasado? Dan testimonio de lo que digo los resultados de sus acciones y la buena fortuna, que no sin noble maravilla admira el siglo presente, cuando por el dorso de Europa, corriendo airado el Tíber, amenazante el Po, violento el Ródano, teñido de sangre el Sena, turbio el Garona, rabioso el Ebro, furibundo el Tajo, atormentado el Mosa, inquieto el Danubio, ella en cambio con el brillo de sus ojos, durante cinco lustros y más,[29] se ha ganado la tranquilidad del gran océano, que con continuo flujo y reflujo, alegre

[29] Isabel I de Inglaterra había accedido al trono en 1558. Para otras loas encendidas de la reina, *vid. Cena* y *Furores*.

y sereno, acoge en su amplio seno su dilecto Támesis, el cual sin temor y disgusto algunos, se pasea seguro y feliz mientras serpentea por sus verdes riberas. Así pues, para comenzar desde el principio, como...

ARMESSO —Calla, calla, Filoteo, no te esfuerces por añadir agua a nuestro océano y luz a nuestro Sol. Deja de mostrarte abstraído (por no decir algo peor) disputando con ausentes Polihimnios. Dejadme ver un poco esos diálogos que tenéis a fin de que no transcurramos ociosos las horas del día de hoy.

FILOTEO —Tomad, leed.

DIÁLOGO SEGUNDO

INTERLOCUTORES

Dicson Arelio, Teófilo, Gervasio, Polihimnio

[Dicson] —Por favor, maestro Polihimnio, y tú, Gervasio, dejad ya de interrumpir nuestras consideraciones.

Polihimnio —*Fiat.*[30]

Gervasio —Si éste, que es el *magister*, habla, no hay duda de que yo no puedo callar.

Dicson —¿De manera, pues, que decís, Teófilo, que todo aquello que no es primer principio y primera causa tiene un principio y tiene una causa?

Teófilo —Sin duda alguna y sin discusión posible.

Dicson —¿Creéis entonces que quien conoce las cosas causadas y principiadas conoce la causa y el principio?

Teófilo —La causa próxima y el principio próximo no fácilmente; dificilísimamente (incluso en vestigio) la causa y el principio primero.

Dicson —Entonces, ¿cómo entendéis que las cosas que tienen causa y principio primero y próximo pueden sernos conocidas verdaderamente, si nos están ocultas según la razón de la causa eficiente (la cual es una de las causas que concurren al conocimiento real de las cosas)?

Teófilo —Es obvio que es fácil reglamentar la doctrina de la demostración, pero demostrar es difícil. Es muy sencillo reglamentar las causas, las circunstancias y los métodos de las doctrinas, pero luego nuestros especialistas en métodos y análisis ponen mal en ejecución sus instrumentos, los principios de sus métodos y el arte de las artes.

Gervasio —Como los que saben hacer espadas tan bellas y luego no las saben usar.

---

30 «Sea.»

POLIHIMNIO —*Ferme*.[31]

GERVASIO —¡Así se te cierren los ojos de manera que nunca los puedas abrir!

TEÓFILO —Afirmo, sin embargo, que no se requiere del filósofo natural que aporte todas las causas y principios, sino exclusivamente las físicas, y aun de éstas sólo las principales y propias. Por tanto, aunque se diga que tienen esa causa y ese principio primero, porque de esa causa y principio primero dependen, sin embargo, la relación entre ellos no es tan necesaria que del conocimiento del uno se infiera el conocimiento del otro y por consiguiente no se requiere que vengan ordenados en una misma disciplina.

DICSON —¿Y eso por qué?

TEÓFILO —Porque del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos inferir otra noticia del primer principio y causa que por una vía menos eficaz que la del vestigio, dado que el todo deriva de su voluntad o bondad, la cual es principio de su operación, de la cual procede a su vez el efecto universal. Lo mismo se puede observar en las cosas artificiales, en la medida en que quien ve la estatua no ve al escultor; quien ve el retrato de Helena no ve a Apeles, sino que ve el efecto de la operación, la cual proviene de la bondad del ingenio de Apeles (todo lo cual es un efecto de los accidentes y de las circunstancias de la sustancia de ese hombre, que en cuanto a su ser absoluto no es conocido en modo alguno).

DICSON —De manera que conocer el universo es como no conocer nada del ser y de la sustancia del primer principio, porque es como conocer los accidentes de los accidentes.

TEÓFILO —Así es, pero no quisiera que os imaginéis que yo pienso que en Dios hay accidentes o que puede ser conocido como por sus accidentes.

DICSON —No os atribuyo tan rudo ingenio y sé que una cosa es decir que todo lo que es extraño a la naturaleza divina son accidentes, otra cosa que son sus accidentes y otra cosa también que son como sus accidentes. Creo que es en este último sentido como entendéis que son los efectos de la operación divina, los cuales, aunque sean la sustancia de las cosas, e incluso las mismas sustancias naturales, sin embargo, son como accidentes remotísimos a la hora de hacernos tocar el conocimiento aprehensivo de la sobrenatural esencia divina.

TEÓFILO —Decís bien.

[31] «Poco más o menos.»

DICSON —Entonces resulta que de la sustancia divina, tanto porque es infinita como porque está lejanísima de esos efectos, los cuales son el límite último del ejercicio de nuestra facultad discursiva, no podemos conocer nada, excepto por modo de vestigio, como dicen los platónicos, o de efecto remoto, como dicen los peripatéticos, o de indumentos, como dicen los cabalistas, o de espaldas y dorsos, como dicen los talmudistas, o de espejo, sombra y enigma, como dicen los apocalípticos.

TEÓFILO —Más aún: puesto que no vemos perfectamente este universo cuya sustancia y lo principal es tan difícil de comprender, resulta que conocemos el primer principio y la primera causa por su efecto con mucha menor razón de la que podemos conocer a Apeles por medio de las estatuas a las que ha dado forma, ya que a éstas las podemos ver todas y examinarlas parte por parte, pero no ya el grande e infinito efecto de la potencia divina. Por eso debemos entender dicha semejanza más allá de toda analogía proporcional.

DICSON —Así es y así la entiendo.

TEÓFILO —Haremos bien, por lo tanto, si nos abstenemos de hablar de un objeto tan elevado.

DICSON —Estoy de acuerdo, porque desde el punto de vista moral y teológico basta con conocer el primer principio en la medida en que los númenes superiores lo han revelado y los hombres divinos lo han manifestado. Además, no sólo todas las leyes y teologías, sino también todas las filosofías bien fundadas concluyen que es propio de un espíritu profano y turbulento el querer precipitarse a reclamar explicación y querer definir aquellas cosas que están por encima de la esfera de nuestra inteligencia.

TEÓFILO —Está bien; pero éstos no son tan merecedores de reprensión como dignísimos de alabanza son aquellos que se esfuerzan por conocer ese principio y causa, por aprehender su grandeza en la medida de lo posible, reflexionando con los ojos de percepciones reguladas acerca de estos magníficos astros y cuerpos luminosos que son otros tantos mundos habitados, grandes animales y excelentísimos númenes, los cuales parecen y son innumerables mundos no muy diferentes de este que nos contiene. Estos mundos, siendo imposible que tengan el ser por sí mismos, dado que son compuestos y disolubles (aunque no por ello merezcan ser disueltos, como está muy bien dicho en el *Timeo*), es necesario que conozcan principio y causa. Y por consiguiente, con la grandeza de su ser, de su vida y de su modo de operar, muestran y pregonan en un espacio infinito, con voces innumerables,

la infinita excelencia y majestad de su primer principio y causa. Dejando por tanto, como vos decís, aquella consideración en tanto que es superior a todo sentido e intelecto, centramos nuestra consideración en el principio y la causa en tanto que, al modo de vestigio, o bien es la naturaleza misma o bien reluce en el ámbito y seno de la misma. Así pues, preguntadme vos por orden, si queréis que yo por orden os responda.

DICSON —Así lo haré. Pero, en primer lugar y dado que acostumbráis a decir «causa» y «principio», quisiera saber si usáis estos términos como sinónimos.

TEÓFILO —No.

DICSON —En ese caso, ¿qué diferencia existe entre uno y otro?

TEÓFILO —La respuesta es que cuando hablamos de Dios como primer principio y primera causa, nos referimos a una misma cosa con diferentes razones; cuando hablamos de principios y causas en la naturaleza, decimos cosas diferentes con sus diferentes razones. Llamamos a Dios primer principio en cuanto que todas las cosas existen después de él según un orden determinado de anterioridad y posterioridad, o según la dignidad. Llamamos a Dios primera causa en cuanto que las cosas todas son distintas de él como el efecto lo es del eficiente, la cosa producida de su productor. Y estas dos razones son diferentes, porque no toda cosa que es anterior y más digna es a la vez causa de aquello que [es] posterior y menos digno; del mismo modo, no toda cosa que es causa, es anterior y más digna de aquello que es causado, como resulta del todo claro a quien bien considera.

DICSON —Entonces decid: ¿qué diferencia hay entre causa y principio en el ámbito de la naturaleza?

TEÓFILO —Aunque a veces un término se usa indistintamente por el otro, sin embargo, hablando con propiedad, no todo aquello que es principio es también causa, porque el punto es principio de la línea, pero no es causa de la misma; el instante es principio de la operación, [y no es causa de la operación]; el término de dónde es principio del movimiento, y no es causa del movimiento; las premisas son principio de la argumentación, no causa de ella. Por eso «principio» es un término más general que «causa».

DICSON —Por tanto, limitando estos dos términos a sus significados propios y precisos, de acuerdo con el uso de quienes hablan de una manera más fundada, creo que queréis decir que principio es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto, como suele decirse de la materia y de la forma, las cuales

permanecen en el compuesto, o bien de los elementos de que la cosa se compone y en los cuales se disuelve. Llamas, en cambio, causa a lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto, como es el caso del eficiente y del fin al que se ordena la cosa producida.

Teófilo —Suficientemente bien.

Dicson —Entonces, una vez que hemos aclarado la diferencia entre estas dos cosas, deseo en primer lugar que dirijáis vuestra atención a las causas y después a los principios. Y en lo que se refiere a las causas quisiera saber en primer lugar de la causa eficiente primera; luego de la causa formal, que decís está unida a la eficiente, y después de la causa final, que se entiende como motriz de la eficiente.

Teófilo —Mucho me satisface el orden que proponéis. Pues bien, en lo que se refiere a la causa eficiente, afirmo que el eficiente físico universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es forma universal del mismo.

Dicson —Me parece que no sólo estáis de acuerdo con la opinión de Empédocles, sino que además os expresáis con más seguridad, con más precisión y de forma más clara, además de (por lo que me hace ver vuestra última definición) más profunda. Por eso os estaremos muy agradecidos si pasáis a explicarlo todo detalladamente, empezando por decir qué es ese intelecto universal.

Teófilo —El intelecto universal es la facultad y parte potencial del alma del mundo más íntima, más real y más propia. Es una sola cosa e idéntico a sí mismo, llena el todo, ilumina el universo y dirige la naturaleza a producir sus especies como conviene; de esta manera es, en lo que se refiere a la producción de las cosas naturales, igual que nuestro intelecto a la adecuada producción de las especies racionales. Los pitagóricos lo llaman «motor» y «agitador del universo», tal como explicó el poeta, que dijo:

Totamque infusa per arctus,
mens agitat molem, et toto se corpore miscet.[32]

Los platónicos lo llaman «artesano del mundo». Este artesano, dicen, procede desde el mundo superior (el cual es enteramente uno) a este

[32] Virgilio, *Eneida*, VI, 726-727: «Infundida por todos los miembros agita toda la mole y se mezcla con todo el cuerpo» [la traducción es nuestra].

mundo sensible que está dividido en muchos, donde reina no solamente la amistad, sino también la discordia, por la distancia entre las partes. Este intelecto produce el todo, infundiendo y transmitiendo algo de sí mismo en la materia, mientras él permanece quieto e inmóvil. Los magos lo llaman «fecundísimo en semillas» o bien «sembrador», porque él es el que preña la materia de todas las formas y viene a figurarla, formarla, tejerla, según la razón y condición de las mismas, con disposiciones tan admirables que no pueden atribuirse al azar ni a algún otro principio que no sabe distinguir ni ordenar. Orfeo lo llama «ojo del mundo» por aquello de que ve dentro y fuera de todas las cosas naturales a fin de que todo venga a producirse y a conservarse en la proporción que le es propia, no sólo intrínseca, sino también extrínsecamente. Empédocles lo llama «diferenciador» porque nunca se cansa de desplegar las formas que están confundidas en el seno de la materia y de suscitar la generación de una cosa a partir de la corrupción de otra. Plotino lo llama «padre y progenitor» porque él distribuye las semillas en el campo de la naturaleza y es el dispensador próximo de las formas. Nosotros lo llamamos «artista interior», porque forma la materia y la configura desde dentro, de la manera como hace salir y despliega el tallo desde dentro de la semilla o raíz, desde dentro del tallo hace brotar las ramas, desde dentro de las ramas las otras ramitas secundarias ya formadas, desde dentro de éstas despliega las yemas, desde dentro de las cuales forma, configura, teje —cual nervios— las hojas, las flores, los frutos y también desde dentro, en los momentos precisos, llama de nuevo a sus humores de las hojas y los frutos a las ramitas, de las ramitas a las ramas, de las ramas al tallo, del tallo a la raíz. Del mismo modo, en los animales, desplegando su acción desde el germen en primer lugar y desde el centro del corazón a los miembros externos y replegando finalmente desde éstos hacia el corazón las facultades previamente desplegadas, hace como si enrollara los hilos anteriormente extendidos. Pues bien, si creemos que no ha sido producida sin razón y sin inteligencia esa obra que, como sin vida, nosotros sabemos modelar con un determinado orden e imitación en la superficie de la materia, cuando descortezando y cincelando un leño hacemos aparecer la efigie de un caballo, ¿cuánto mayor debemos creer que será ese intelecto artista que, desde el interior de la materia seminal consolida los huesos, extiende los cartílagos, ahueca las arterias, llena de aire los poros, teje las fibras, ramifica los nervios y dispone el todo con tan admirable maestría? ¿Cuánto, digo, más grande es este artista que no está limitado a una sola parte de la materia, sino que opera continuamente, todo

entero en la totalidad de la materia? Hay tres clases de intelecto: el divino, que es todo; el intelecto del mundo, que hace todo, y los demás intelectos particulares, que se hacen todo, porque es preciso que entre los extremos se encuentre este medio, que es la verdadera causa eficiente de todas las cosas, no tanto extrínseca como también intrínseca.

DICSON —Quisiera veros distinguir en qué sentido la entendéis como causa extrínseca y en qué sentido como intrínseca.

TEÓFILO —Llamo al intelecto causa extrínseca porque como eficiente no es parte de los compuestos y cosas producidas; es causa intrínseca en cuanto no opera en torno a la materia o fuera de ella, sino tal como acabamos de decir. Por eso es causa extrínseca, porque su ser es distinto de la sustancia y esencia de los efectos y porque su ser no es como el de las cosas susceptibles de generación y de corrupción, aunque verse sobre ellas. Es causa intrínseca en cuanto al acto de su operación.

DICSON —Me parece que habéis hablado suficientemente de la causa eficiente. Ahora quisiera saber qué es esa causa formal que pretendéis está unida a la eficiente. ¿Es acaso la razón ideal?, porque todo agente que actúa según la regla del intelecto procura no producir sus efectos sino de acuerdo con una intención y ésta no se da sin la aprehensión de alguna cosa, la cual aprehensión no es sino la forma de la cosa que debe producirse. Por tanto, este intelecto que tiene la capacidad de producir todas las especies y sacarlas, con tan bella arquitectura, de la potencia de la materia al acto, debe poseerlas todas de antemano según una determinada razón formal, sin la cual el agente no podría proceder a su obra, del mismo modo que resulta imposible al escultor realizar diversas estatuas si no tiene preconcebidas diversas formas con anterioridad.

TEÓFILO —Lo entendéis muy bien, porque quiero que se tengan presentes dos clases de formas: una, que es causa, pero no eficiente, sino por medio de la cual el eficiente produce sus efectos; la otra es principio y es suscitada de la materia por el eficiente.

DICSON —El objetivo y la causa final que se propone el eficiente es la perfección del universo, la cual consiste en que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en el cual fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia, como parece pretender también Empédocles.

TEÓFILO —Muy bien; a esto añado que así como este eficiente es universal en el universo y es especial y particular en las partes y miembros del mismo, igual ocurre con su forma y su fin.

DICSON —Ya se ha dicho bastante de las causas. Pasemos a razonar de los principios.

TEÓFILO —Pasando, pues, a los principios constitutivos de las cosas, razonaré en primer lugar acerca de la forma, por ser idéntica en cierto modo con la causa eficiente de que ya hemos hablado, puesto que el intelecto —que es una potencia del alma del mundo— ha sido ya declarado eficiente inmediato de todas las cosas naturales.

DICSON —Pero ¿cómo puede ser el mismo sujeto principio y causa de cosas naturales? ¿Cómo puede tener razón de parte intrínseca y a la vez no tenerla de parte intrínseca?

TEÓFILO —Sostengo que eso no representa ningún inconveniente, siempre que se tenga en cuenta que el alma está en el cuerpo como el piloto en la nave. El piloto, en tanto que se mueve junto con la nave, es parte de ella; considerado, en cambio, en tanto que la gobierna y la mueve, ya no se le entiende como parte, sino como eficiente distinto de ella. Del mismo modo, el alma del universo, en tanto que anima e informa, viene a ser parte intrínseca y formal del mismo; pero dado que dirige y gobierna, no es parte, no tiene razón de principio, sino de causa. Esto nos lo concede el mismo Aristóteles, el cual, aunque niegue que el alma tenga con respecto al cuerpo la misma razón que tiene el piloto con respecto a la nave, sin embargo, considerándola según esa potencia por la cual entiende y sabe, no se atreve a llamarla acto y forma del cuerpo, sino que dice que, en tanto que eficiente separado de la materia según el ser, es algo que viene de fuera, por lo que se refiere a su subsistencia, separada del compuesto.

DICSON —Apruebo lo que decís, porque si el estar separada del cuerpo conviene a la potencia intelectiva de nuestra alma, así como el tener razón de causa eficiente, en mucha mayor medida se debe afirmar del alma del mundo, pues —como escribe Plotino contra los gnósticos— «el alma del mundo gobierna el universo con mayor facilidad que nuestra alma el cuerpo nuestro», ya que hay una gran diferencia en el modo con que la una y la otra gobiernan. Aquella no rige el mundo como atada a él, de suerte que ella misma no ate lo que toma; no sufre de las otras cosas ni con las otras cosas; se eleva a las cosas superiores sin impedimento alguno; dando al cuerpo la vida y la perfección, no obtiene de él imperfección alguna; por eso está unida eternamente al mismo sujeto. En cuanto a esta otra, es evidente que su condición es contraria. Por tanto, si según vuestro principio las perfecciones que hay en las naturalezas inferiores deben ser atribuidas y reconocidas a las naturalezas superiores en un grado más

elevado, debemos afirmar, sin duda alguna, la distinción que habéis planteado. Esto no sólo se afirma a propósito del alma del mundo, sino también de la de cada una de las estrellas, dado que (como pretende dicho filósofo) todas tienen la capacidad de contemplar a Dios, los principios de todas las cosas y la distribución de los grados en el universo. Pretende, además, que tal cosa no sucede por medio de una memoria, razonamiento discursivo y consideración, ya que cada una de sus operaciones es una operación eterna y no hay acto que pueda ser nuevo para ellas, por lo que no hacen nada que no sea totalmente conveniente, perfecto, con un orden determinado y preestablecido, sin acto de deliberación, tal como lo muestra también Aristóteles mediante el ejemplo de un escritor y citarista perfectos, cuando estima que, por el hecho de que la naturaleza no discurre y reflexiona, no se puede concluir que ella opera sin inteligencia y sin una intención final, puesto que los músicos y los escritores más exquisitos son los que menos atentos están a lo que hacen y sin embargo no yerran como los más burdos e inertes, los cuales hacen una obra tanto más imperfecta y no sin error cuanto más piensan y se aplican.

Teófilo —Lo habéis entendido. Pasemos ahora a una cuestión más concreta. Me parece que difaman la divina bondad y la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio todos aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo con todos sus miembros está animado; como si Dios tuviera envidia de su propia imagen, como si el arquitecto no amara esa obra suya única, del cual dice Platón que se complació en su obra por la semejanza que en ella percibió consigo mismo. Ciertamente, ¿qué cosa más bella puede presentarse ante los ojos de la divinidad que este universo?; y dado que éste consta de sus partes, ¿a cuáles de ellas se debe atribuir más importancia que al principio formal? Dejo para mejor y más pormenorizado discurso otras mil razones naturales aparte de esta tópica o lógica.

Dicson —No pretendo que os empeñéis en eso, dado que no hay filósofo de alguna reputación, incluso entre los peripatéticos, que no sostenga que el mundo y sus esferas están animadas de alguna manera. Quisiera saber ahora cómo pretendéis que esta forma se introduce en la materia del universo.

Teófilo —Se le une de tal manera que la naturaleza del cuerpo, la cual en sí misma no es bella, viene a hacerse partícipe de la belleza en la medida de lo posible, dado que no hay belleza que no consista en alguna figura o forma y no hay ninguna forma que no haya sido producida por el alma.

Dicson —Me parece estar oyendo algo muy nuevo. ¿Pretendéis quizá que no sólo la forma del universo, sino absolutamente todas las formas de cosas naturales, son alma?

Teófilo —Sí.

Dicson —¿Están, por tanto, animadas todas las cosas?

Teófilo —Sí.

Dicson —Pero ¿quién os va a conceder esto?

Teófilo —¿Y quién podrá rechazarlo con razón?

Dicson —Es de sentido común que no todas las cosas viven.

Teófilo —El sentido más común no es el más verdadero.

Dicson —Estoy dispuesto a creer que esto último se puede defender. Pero el que se la pueda defender no bastará para hacer verdadera una cosa, dado que se necesita que se la pueda también demostrar.

Teófilo —Eso no es difícil. ¿No hay filósofos que dicen que el mundo está animado?

Dicson —Muchos, en verdad, y los más importantes además.

Teófilo —Entonces, ¿por qué ellos mismos no dirán que todas las partes del mundo están animadas?

Dicson —Lo dicen, sin duda, pero de las partes principales y de aquellas que son verdaderas partes del mundo, dado que sostienen que el alma está toda en todo el mundo y toda en cualquier parte del mismo con no menos razón que el alma de los animales a nosotros perceptibles está toda en todo el animal.

Teófilo —Entonces, ¿cuáles pensáis vos que no son partes verdaderas del mundo?

Dicson —Las que no son primeros cuerpos, como dicen los peripatéticos que son la Tierra con las aguas y otras partes, las cuales —como vos soléis decir— constituyen el animal entero, la Luna, el Sol y otros cuerpos. Además de estos animales principales están aquellos otros que no son primeras partes del universo, de los cuales unos tienen, según ellos, alma vegetativa, otros sensitiva, otros intelectiva.

Teófilo —Pero si el alma, por el hecho de estar en el todo, está también en las partes, ¿por qué no admitís que esté en las partes de las partes?

Dicson —Lo admito, pero en las partes de las partes de las cosas animadas.

Teófilo —Pero ¿cuáles son esas cosas que no están animadas o no son parte de cosas animadas?

Dicson —¿Os parece que tenemos pocas de ellas ante los ojos? Todas las cosas que carecen de vida.

TEÓFILO —¿Y cuáles son las cosas que no tienen vida, al menos principio vital?

DICSON —En conclusión, ¿pretendéis que no hay cosa que no tenga alma y que no tenga principio vital?

TEÓFILO —Eso es lo que pretendo en última instancia.

POLIHIMNIO —¿Entonces un cuerpo muerto tiene alma? Así pues, mis calopodios, mis zapatillas, mis botas, mis espuelas, así como mi anillo y mis quirotecas, ¿estarán animadas también? ¿Están animados mi toga y mi palio?

GERVASIO —Sí, sí señor, maestro Polihimnio, ¿por qué no? Estoy convencido de que tu toga y tu capa están muy animadas cuando contienen un animal como tú en su interior; las botas y las espuelas están animadas cuando contienen los pies; el cabello está animado cuando contiene la cabeza, la cual no carece de alma. También el establo está animado cuando contiene al caballo, la mula o bien a Vuestra Señoría. ¿No es así como lo entendéis, Teófilo?, ¿no os parece que yo lo he comprendido mejor que el *dominus magister*?[33]

POLIHIMNIO —*Cuium pecus?*[34] ¡Cómo que no se ven asnos sutiles *etiam atque etiam*![35] ¿Tienes tú la osadía, ignorante, abecedario, de quererte equiparar a un archididáscalo y rector de establecimiento minerval como yo?

GERVASIO —*Pax vobis, domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum.*[36]

POLIHIMNIO —*Maledicat te deus in secula seculorum.*[37]

DICSON —No os enfadéis. Dejadnos resolver estas cosas a nosotros.

POLIHIMNIO —*Prosequatur ergo sua dogmata Theophilus.*[38]

TEÓFILO —Así lo haré. Afirmo, pues, que la mesa en tanto que mesa no está animada, como tampoco el vestido, ni el cuero en tanto que cuero, ni el vidrio como vidrio, pero en tanto que cosas naturales y compuestas tienen en su interior la materia y la forma. Cualquier cosa, sea todo lo pequeña y mínima que se quiera, tiene en sí parte de sustancia espiritual, la cual, si encuentra el sujeto dispuesto se des-

---

33 «señor maestro».

34 «¿A quién el rebaño?»

35 «muchas veces».

36 «La paz sea con vosotros, señor maestro, siervo de los siervos y escabel de tus pies.» Combinación sin sentido de diferentes pasajes bíblicos.

37 «Que Dios te maldiga por los siglos de los siglos.»

38 «Prosiga, pues, Teófilo con la exposición de sus opiniones.»

pliega a ser planta, o animal, y recibe miembros de cualquier clase de cuerpo que por lo general recibe el nombre de animado, porque el espíritu se encuentra en todas las cosas y no hay corpúsculo, por mínimo que sea, que no contenga en su interior una porción tal que no lo anime.

POLIHIMNIO —*Ergo quidquid est, animal est.*[39]

TEÓFILO —No todas las cosas que tienen alma reciben el nombre de animadas.

DICSON —¿Al menos, pues, todas las cosas tienen vida?

TEÓFILO —Concedo que todas las cosas tienen en sí alma, tienen vida, según la sustancia y no según el acto y la operación que los peripatéticos todos pueden conocer y con ellos quienes definen la vida y el alma según criterios demasiado poco finos.

DICSON —Me descubrís un procedimiento verosímil, por el cual se podría mantener la opinión de Anaxágoras, el cual pretendía que todo está en todo, ya que al estar el espíritu o alma o forma en todas las cosas, de todo se puede producir todo.

TEÓFILO —No digo verosímil, sino verdadero, porque ese espíritu se encuentra en todas las cosas, las cuales, aunque no sean animales, están animadas; aunque su animalidad y su vida no sea perceptible de hecho, lo es sin embargo según el principio y cierto acto primero de animalidad y vida. Y no digo más porque quiero dejar para otro momento las propiedades de muchas piedras y gemas, las cuales, rotas, cortadas y con sus trozos dispuestos sin ningún orden, poseen cierta virtud de alterar el espíritu y engendrar nuevos afectos y pasiones en el alma, no tan sólo en el cuerpo. Y nosotros sabemos que tales efectos no proceden ni pueden provenir de una cualidad puramente material, sino que se remiten necesariamente a un principio simbólico vital y animal. Además, lo mismo observamos con nuestros propios ojos en las ramas y raíces secas, las cuales al purgar y congregar los humores, al alterar los espíritus, ponen de manifiesto necesariamente la acción de la vida. Dejo a un lado que no sin razón los nigromantes confían efectuar muchas cosas por medio de los huesos de difuntos y creen que esos huesos conservan si no el acto vital mismo, sí al menos algo parecido que les sirve para realizar hechos extraordinarios. Otras ocasiones me permitirán considerar con más detenimiento la mente, el espíritu, el alma, la vida que penetra todo, está en todo y mueve toda la materia, llena el seno de ésta y la excede más que es excedida por

[39] «Por tanto, todo lo que existe, es animal.»

ella, dado que la sustancia espiritual no puede ser superada por la material, sino que más bien es ella quien la contiene.

Dicson —Esto me parece conforme no sólo con la opinión de Pitágoras, cuya doctrina recita el poeta cuando dice:

Principio caelum ac terras camposque liquentes,
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per arctus
mens agitat molem, totoque se corpore miscet,[40]

sino también con lo que señala el teólogo, cuando dice: «el espíritu colma y llena la Tierra, y el que contiene el todo».[41] Y otro, hablando quizá del comercio de la forma con la materia y con la potencia, dice que es excedida por el acto y por la forma.

Teófilo —En consecuencia, si el espíritu, el alma, la vida, se encuentra en todas las cosas y llena toda la materia de acuerdo con determinados grados, viene ciertamente a ser el verdadero acto y la verdadera forma de todas las cosas. Así pues, el alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de aquello que en él se contiene. Afirmo que, si la vida se encuentra en todas las cosas, el alma viene a ser forma de todas las cosas; preside por doquier a la materia y ejerce el dominio en los compuestos, efectúa la composición y consistencia de las partes. Y por eso parece que la persistencia no conviene menos a una tal forma que a la materia. Entiendo que la forma es única para todas las cosas, pero que, según las diversas disposiciones de la materia y según la capacidad de los principios materiales activos y pasivos, produce diversas configuraciones y pone en acción diversas facultades, mostrando unas veces acto de vida sin sensación, otras veces acto de vida y sensación sin intelecto, otras parece tener todas las facultades suprimidas y reprimidas sea por la incapacidad o por otra razón de la materia. Así, mudando esta forma de sede y de condición, es imposible que se aniquile, porque la sustancia espiritual no es menos subsistente que la material. Por consiguiente, las formas exteriores son las únicas que se cambian y se aniquilan también, porque no

[40] Virgilio, *Eneida*, vi, 724-727: «Ante todo un espíritu interno sustenta cielo y tierras, los líquidos llanos, el luminoso globo de la Luna y los titánicos astros, y la mente, infundida por todos los miembros, agita toda la mole y se mezcla con todo el cuerpo» [la traducción es nuestra].

[41] Sab 1, 7.

son cosas, sino que son de las cosas; no son sustancias, sino accidentes y circunstancias de las sustancias.

POLIHIMNIO —*Non entia, sed entium.*[42]

DICSON —Ciertamente, si de las sustancias se aniquilase algo, el mundo se vaciaría.

TEÓFILO —Por tanto, tenemos un principio intrínseco formal, eterno y subsistente, incomparablemente mejor que el que se han imaginado los sofistas, que tratan únicamente de los accidentes, ignorantes de la sustancia de las cosas, y que afirman que las sustancias son corruptibles, porque llaman sustancia, principal, primera y fundamentalmente a lo que resulta de la composición, lo cual no es más que un accidente que no contiene en sí ninguna estabilidad y verdad y se resuelve en nada. Dicen que hombre es verdaderamente lo que resulta de la composición, que alma es verdaderamente lo que es perfección y acto de cuerpo viviente o bien algo que resulta de una cierta simetría de complexión y miembros, por lo que no sorprende si dan tanta importancia y tienen tanto miedo ante la muerte y disolución, como aquellos a quienes es inminente la ruina del ser. La naturaleza grita en alta voz contra esa locura, asegurándonos que ni los cuerpos ni el alma deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos:

O genus attonitum gelidae formidine mortis,
quid styga, quid tenebras, et nomina vana timetis,
materiam vatum falsique pericula mundi?
Corpora sive rogus flamma seu tabe vetustas
abstulerit, mala posse pati non ulla putetis:
morte carent animae domibus habitantque receptae.
Omnia mutantur, nihil interit.[43]

DICSON —Me parece que el sapientísimo Salomón, celebrado entre los hebreos, dice algo conforme a esto: «Quid est quod est? ipsum quod

---

42 «No entes, sino de los entes.»

43 Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 153-159, 165: «Raza aturdida por el pánico a la fría muerte, ¿por qué teméis la Estige, por qué las tinieblas y unos nombres vacíos, materia de poesía y amenazas de un mundo imaginario? Los cuerpos, creedlo, háyalos destruido con sus llamas la pira o la vejez con sus achaques, no pueden sufrir ningún mal. Las almas son inmortales, y siempre, tras abandonar su sede anterior, son acogidas en nuevas moradas, donde viven y habitan. Todo se transforma, nada perece» [trad. de A. Ramírez de Verger y F. Navarro Antolín].

fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum».[44] Así pues, ¿esta forma que vos afirmáis no existe en la materia y no está pegada a ella según el ser, no depende del cuerpo y de la materia para subsistir?

Teófilo —Así es. Además, aún no zanjo la cuestión de si toda la forma está acompañada de la materia, mientras que afirmo ya con toda rotundidad de la materia que no hay parte de ella que esté completamente desprovista de la forma, a menos que se la entienda lógicamente, como ocurre en Aristóteles, el cual jamás se cansa de dividir con la razón lo que es indiviso según la naturaleza y la verdad.

Dicson —¿No aceptáis que haya otra forma que esta eterna compañera de la materia?

Teófilo —E incluso más natural aún: la forma material de que vamos a tratar a continuación. De momento notad la siguiente distinción: hay en primer lugar una clase de forma, la cual informa, se extiende y es dependiente; puesto que informa el todo esta forma está en todo y puesto que se extiende, comunica la perfección del todo a las partes; y puesto que es dependiente y no opera por sí misma, viene a comunicar a las partes la operación del todo, al mismo tiempo que el nombre y el ser: se trata de la forma material, como la del fuego por ejemplo, ya que cualquier parte del fuego calienta, se llama fuego y es fuego. En segundo lugar, existe otra clase de forma, la cual informa y es dependiente, pero no es extensa; y esta forma, puesto que hace perfecto y lleva al acto el todo, está en el todo y en cada una de sus partes; puesto que no es extensa, sucede que no atribuye a las partes el acto del todo; puesto que es dependiente, comunica a las partes la operación del todo: se trata del alma vegetativa y sensitiva, puesto que ninguna parte del animal es animal y no obstante cada una de ellas vive y siente. En tercer lugar, existe otra clase de forma, la cual lleva al acto y hace perfecto el todo, pero no es extensa ni es dependiente en su operación. Esta alma, puesto que lleva al acto y hace perfecto, está en el todo, tanto en el todo como en cada una de sus partes; puesto que no es extensa, no atribuye a las partes la perfección del todo y puesto que no es dependiente, tampoco les comunica la operación. Se trata del alma en la medida en que puede ejercer la potencia intelectiva y se le llama intelectiva, la cual hace que ninguna parte del hombre se pueda llamar hombre, sea hombre y pueda decirse que intelige. De estas tres espe-

[44] Ece 1, 9-10: «¿Qué es lo que es? Lo mismo que fue. ¿Qué es lo que fue? Lo mismo que es. Nada nuevo bajo el Sol».

cies, la primera es material y no se la puede concebir ni puede existir sin materia; las otras dos especies (que en última instancia concurren en una sola cosa según la sustancia y el ser, distinguiéndose según el modo que hemos dicho anteriormente) designan ese principio formal que es distinto del principio material.

DICSON —Entiendo.

TEÓFILO —Además, quiero que se advierta que si bien decimos, hablando según el modo vulgar, que hay cinco grados en las formas, a saber, «elemental», «mixto», «vegetal», «sensitivo» e «intelectivo», no lo entendemos sin embargo de acuerdo con el significado vulgar, porque esa distinción es válida según las operaciones que se manifiestan en los diferentes individuos y son realizadas por ellos, no según la razón del ser primario y fundamental de dicha forma y vida espiritual, la cual, una e idéntica, llena el todo, si bien no de un mismo modo.

DICSON —Entiendo. De manera que esta forma que vos ponéis como principio es forma subsistente, constituye una especie perfecta, es su propio género y no es parte de especie, como la forma peripatética.

TEÓFILO —Así es.

DICSON —La distinción de las formas en la materia no se produce según las disposiciones accidentales que dependen de la forma material.

TEÓFILO —Cierto.

DICSON —Según eso también esta forma separada no viene a multiplicarse según el número, ya que toda multiplicación numérica depende de la materia.

TEÓFILO —Sí.

DICSON —Además, invariable en sí misma, variable después por los individuos y la diversidad de materias, tal forma, aunque haga diferir en el individuo la parte del todo, no difiere, sin embargo, ella misma en la parte y en el todo. Sin embargo, como subsistente por sí misma, le conviene una definición, otra distinta en cuanto que es acto y perfección de algún individuo y finalmente otra a propósito de un individuo con disposiciones de un cierto tipo y otra para el que las tiene de otro tipo.

TEÓFILO —Así es exactamente.

DICSON —Esta forma no la concebís como accidental ni como semejante a la accidental, ni como mezclada a la materia, ni como inherente a ella, sino como existente en ella, asociada y asistente.

TEÓFILO —Así digo.

Dicson —Además, esta forma está definida y determinada por la materia, puesto que, teniendo en sí misma la capacidad de constituir individuos particulares de especies innumerables, se contrae a constituir un individuo concreto. Por la otra parte, la potencia indeterminada de la materia, que puede recibir cualquier clase de forma, viene a limitarse a una especie concreta, de manera que la una es causa de la definición y determinación de la otra.

Teófilo —Muy bien.

Dicson —Por tanto, ¿en cierto sentido aprobáis la opinión de Anaxágoras, que llama a las formas particulares de la naturaleza «latentes», en cierto sentido la de Platón, el cual las deduce de las ideas, en cierto modo la de Empédocles, que las hace provenir de la inteligencia, en cierto modo la de Aristóteles, que las hace, por decirlo así, salir de la potencia de la materia?

Teófilo —Sí, porque igual que hemos dicho que donde está la forma está en cierto modo todo, donde está el alma, el espíritu, la vida, está todo. El formador es el intelecto por medio de las especies ideales; y las formas, en el caso de que no las suscite de la materia, no las va mendigando sin embargo fuera de ella, ya que este espíritu llena el todo.

Polihimnio —*Velim scire quomodo forma est anima mundi ubique tota*,[45] si ella es indivisa. Será preciso, pues, sea muy grande, incluso de dimensión infinita, si dices que el mundo es infinito.

Gervasio —Es sin duda una razón de que sea grande. Igual que de nuestro Señor dijo un predicador en Grandazzo, Sicilia, donde para indicar que aquél está presente en todo el mundo encargó un crucifijo tan grande como la iglesia, a semejanza de Dios padre, el cual tiene el cielo empíreo por baldaquino, el cielo estrellado como asiento y tiene las piernas tan largas que le llegan hasta la tierra, que le sirve de escabel. Un cierto campesino vino y le preguntó, diciendo: «Padre mío reverendo, ¿cuántas varas de lana se necesitarán para hacerle las calzas?»; y otro dijo que todos los garbanzos, judías y habas de Melazzo y de Nicosia no serían suficientes para llenarle la panza. Mirad, pues, que esta alma del mundo no esté hecha también de esta guisa.

Teófilo —Yo no sabría responder a tu duda, Gervasio, pero sí a la del maestro Polihimnio. Sin embargo, utilizaré un símil para dar satisfacción a la pregunta de ambos, porque quiero que también vo-

[45] «Quisiera saber cómo la forma es alma del mundo presente toda ella en todas partes.»

sotros dos saquéis un fruto de nuestros razonamientos y conversaciones. Debéis, pues, saber —dicho sea brevemente— que el alma del mundo, y la divinidad, no están presentes enteras a través del todo y en cada parte del todo del mismo modo en que pueda estarlo alguna cosa material, ya que eso es imposible a cualquier cuerpo y a cualquier espíritu; sino de un modo que no es fácil de explicaros, excepto de la siguiente manera: debéis advertir que si se dice que el alma del mundo y forma universal están a través del todo, eso no se entiende como una presencia corporal y dimensional, porque no son tales y no pueden estar en parte alguna de tal manera, sino que están enteras a través del todo espiritualmente, tal como (por dar un ejemplo, aunque rudo) podríais imaginaros una voz que está toda entera en toda una estancia y en cada una de sus partes, porque se oye toda entera en cada una de sus partes; del mismo modo, estas palabras que yo digo son oídas todas por todos, aunque fueran mil los presentes y si mi voz se pudiera extender a todo el mundo, estaría toda entera a través del todo. Por tanto, a vos, maestro Polihimnio, os digo que el alma es indivisa, no a la manera del punto, sino de un modo parecido a la voz. Y a ti, Gervasio, te respondo que la divinidad no está a través del todo a la manera como el Dios de Grandazzo está en toda su capilla, ya que aquél, aunque esté en toda la iglesia, no está sin embargo todo entero en toda ella, sino que tiene la cabeza en una parte, los pies en otra, los brazos y el busto en partes diferentes. En cambio, la divinidad está toda entera en cada una de las partes, igual que mi voz es oída toda entera desde todas las partes de esta sala.

POLIHIMNIO —*Percepi optime.*[46]

GERVASIO —Yo también he comprendido vuestra voz.

DICSON —Estoy seguro de que la voz sí, pero en cuanto a su significado pienso que os [ha] entrado por un oído y salido por el otro.

GERVASIO —Yo pienso que ni siquiera ha entrado, porque es tarde y el reloj que tengo en el estómago ha tocado la hora de cenar.

POLIHIMNIO —*Hoc est, idest* tiene el cerebro *in patinis.*[47]

DICSON —Basta, pues. Nos reuniremos mañana para razonar quizás acerca del principio material.

TEÓFILO —Os esperaré aquí o bien me esperaréis a mí.

[46] «Lo he percibido perfectamente.»

[47] «Esto es, es decir, tiene el cerebro en las ollas.»

DIÁLOGO TERCERO

GERVASIO —Es ya la hora y éstos no han venido. Como no tengo otra cosa en que pensar, voy a divertirme oyéndolos razonar; además de que puedo aprender de ellos alguna buena jugada en el ajedrez filosófico, siempre tengo un grato pasatiempo en esos grillos que bailan en el cerebro heteróclito del pedante Polihimnio, que mientras dice querer juzgar quién habla bien, quién discurre mejor, quién comete incongruencias y errores en filosofía, cuando le llega su turno de hablar y como no sabe qué decir, te saca de la manga de su hueca pedantería una ensaladilla de proverbillos, de frases en latín y en griego, que nunca vienen a cuento de lo que dicen los demás; de manera que no hay ciego que no pueda ver sin demasiada dificultad hasta qué punto él es un loco latiniparlo y los demás resultan sabios con su lengua vulgar. Pero creo que ahí está; camina que parece que al echar los pies sepa también caminar en latín. —Bienvenido sea el *dominus magister.*[48]

POLIHIMNIO —Ese *magister* no me place, ya que en esta época nuestra alejada de la recta norma y de la vía justa ya no es atribuido tanto a mis iguales como a cualquier barbero, artesano de poca monta y castrador de cerdos. Por eso se nos recomienda aquello de «Nolite vocari Rabi».[49]

GERVASIO —¿Cómo queréis, pues, que os llame? ¿Os gusta el «reverendísimo»?

POLIHIMNIO —*Illud est praesbiteriale et clericum.*[50]

GERVASIO —¿El «ilustrísimo» os satisface?

---

48 «señor maestro».
49 «No os hagáis llamar "rabbi"» (Mt 23, 8).
50 «Eso es presbiteral y clerical.»

POLIHIMNIO —*Cedant arma togae.*[51] Ese título resulta más apropiado para los caballeros, así como para los magistrados.

GERVASIO —¿Y el de «Cesárea Majestad», eh?

POLIHIMNIO —*Quae Caesaris, Caesari.*[52]

GERVASIO —Quedaos, pues, con el «domine», por favor; adoptad el «altitonante», el *divum pater.*[53] Pasemos a lo nuestro: ¿por qué os retrasáis todos tanto?

POLIHIMNIO —Supongo que los demás estarán tan enfrascados en algún otro asunto como yo, que para no dejar el día de hoy sin línea me he dedicado a la contemplación de la figura del globo, vulgarmente llamado el mapamundi.

GERVASIO —¿Qué tenéis que hacer con el mapamundi?

POLIHIMNIO —Contemplo las partes de la Tierra, los climas, las provincias y regiones, todas las cuales he recorrido mentalmente con la razón y muchas además con mis propios pies.

GERVASIO —Quisiera que discurrieras un poco dentro de ti mismo, porque me parece que esto es lo que más te importa y sin embargo es de lo que menos te preocupas.

POLIHIMNIO —*Absit verbo invidia*,[54] pues de esta manera vengo a conocerme a mí mismo mucho mejor.

GERVASIO —¿Y cómo me convencerás de eso?

POLIHIMNIO —Porque a partir de la contemplación del megacosmos se puede llegar más fácilmente *(necessaria deductione facta a simili)*[55] al conocimiento del microcosmos, cuyas partes pequeñas se corresponden con las partes de aquél.

GERVASIO —¿Así que hallaremos dentro de vos la Luna, Mercurio y los demás astros, Francia, España, Inglaterra, Calicut y los demás países?

POLIHIMNIO —*Quid ni? Per quamdam analogiam.*[56]

GERVASIO —*Per quamdam analogiam* creo yo que sois un gran monarca, pero si fuerais una mujer os preguntaría si tenéis sitio para alojar a un muchachito o para meteros en conserva una de esas plantas de que hablaba Diógenes.

---

[51] «Retírense las armas ante la toga.»
[52] «Al César lo que es del César.»
[53] «Padre de los dioses.»
[54] «Hay que ser imparcial.»
[55] «por deducción necesaria a partir de lo semejante».
[56] «¿Por qué no? Sí, por alguna analogía.»

POLIHIMNIO —¡Ja, ja!, *quodammodo facete.*[57] Pero esa pregunta no es propia de un sabio y erudito.

GERVASIO —Si yo fuera un erudito y me creyera sabio, no vendría aquí a aprender junto con vos.

POLIHIMNIO —Vos sí, pero yo no vengo a aprender, porque *meum est docere; mea quoque interest eos qui docere volunt iudicare.*[58] Por eso, vengo con otro fin distinto al que debe traeros a vos, a quien conviene ser novicio, isagógico y discípulo.

GERVASIO —¿Con qué fin?

POLIHIMNIO —Con el fin de juzgar, digo.

GERVASIO —Verdaderamente, a vuestros semejantes más que a ningún otro corresponde el emitir juicio sobre las ciencias y las doctrinas, porque sois los únicos a quienes la liberalidad de las estrellas y la munificencia del destino ha concedido el poder de extraer el jugo de las palabras.

POLIHIMNIO —Y por consiguiente también de los pensamientos, que están unidos a las palabras...

GERVASIO —Como al cuerpo el alma.

POLIHIMNIO —Las cuales palabras, si se han comprendido bien, permiten considerar bien además el pensamiento. Por eso, del conocimiento de las lenguas (en las cuales yo estoy más ejercitado que ningún otro en esta ciudad y no me estimo menos docto que cualquier otro que tenga abierto un establecimiento minerval) procede el conocimiento de toda ciencia.

GERVASIO —Entonces, ¿todos los que entienden la lengua italiana comprenderán la filosofía del Nolano?

POLIHIMNIO —Sí, pero se necesita además alguna experiencia y juicio.

GERVASIO —Tiempo atrás yo pensaba que lo más importante era esa experiencia, porque alguien que no sepa griego puede entender todo el pensamiento de Aristóteles y darse cuenta de que contiene muchos errores. Así vemos claramente hoy que esa idolatría que existía en torno a la autoridad de ese filósofo (sobre todo en lo que se refiere a las cosas naturales) está completamente abolida entre todos los que comprenden las concepciones que aporta esta otra secta; y uno que no sabe ni griego, ni árabe y quizá tampoco latín, como es el caso de Paracelso,

---

57 «bien dicho».

58 «lo mío es enseñar, a mí corresponde también juzgar a los que quieren enseñar».

puede haber conocido la naturaleza de los medicamentos y la medicina mejor que Galeno, Avicena y todos los que se hacen oír con la lengua latina. Las filosofías y las leyes no se pierden por falta de intérpretes de las palabras, sino de aquellos que profundizan en los pensamientos.

Polihimnio —Así pues, cuentas a un hombre como yo en el número de la necia multitud.

Gervasio —No lo quieran los dioses, porque sé que con el conocimiento y estudio de las lenguas (lo cual es cosa rara y singular) no sólo vos, sino todos vuestros semejantes sois capacísimos a la hora de emitir juicio sobre las doctrinas, después de haber cribado los pensamientos de aquellos que salen a la palestra.

Polihimnio —Puesto que decís la verdad, puedo creer fácilmente que no lo decís sin alguna razón. Por tanto, igual que no os es difícil, tampoco os será molesto aportarla.

Gervasio —La diré (remitiéndome, sin embargo, siempre a la censura de vuestra prudencia y cultura): dice un proverbio vulgar que los que están fuera del juego saben más de él que los que están dentro. Así, los que asisten a un espectáculo pueden juzgar mejor de los diferentes actos que los personajes que están en escena y de la música puede emitir más fundada opinión el que no forma parte del coro o de la orquesta; algo parecido ocurre en el juego de las cartas, en el ajedrez, la esgrima y otros por el estilo. Del mismo modo vosotros, señores pedantes, por estar excluidos y al margen de todo acto de ciencia y de filosofía y por no tener ni haber tenido nunca relación alguna con Aristóteles, Platón y otros parecidos, podéis juzgarlos y condenar con vuestra suficiencia gramatical y la presunción natural vuestra mejor que el Nolano, el cual se halla en el mismo teatro y tiene la máxima familiaridad e intimidad con ellos, de suerte que los combate después de haber conocido sus pensamientos más íntimos y profundos. Vosotros, digo, porque estáis al margen de toda profesión de gente honesta y de ingenios excelentes, sois quienes mejor los podéis juzgar.

Polihimnio —No sabría responder así de repente a este desvergonzado. *Vox faucibus haesit.*[59]

Gervasio —Por eso son tan presuntuosos vuestros semejantes, a diferencia de aquellos otros que están metidos en el asunto. Por tanto, os aseguro que con todo merecimiento os arrogáis el oficio de aprobar esto, reprobar eso, glosar aquello; hacer aquí una concordia y colación, allá un apéndice.

[59] «La voz se me ha atravesado en la garganta.»

Polihimnio —Este ignorantísimo del hecho de que soy perito en humanidades, esto es, en lenguas clásicas, pretende inferir que soy ignorante en filosofía.

Gervasio —Doctísimo señor Polihimnio, lo que yo quiero decir es que aunque dominarais todas las lenguas, que son (como dicen nuestros predicadores) setenta y dos...

Polihimnio —*Cum dimidia.*[60]

Gervasio —... de eso no solamente no se sigue que seáis apto para emitir juicio acerca de filósofos, sino que, además, no podríais evitar ser el animal más bruto que viva bajo una apariencia humana. Incluso no hay quien impida que uno que apenas domina una de las lenguas, incluso bastarda, sea el más sabio y docto de todo el mundo. Considerad por un momento qué beneficio nos han reportado dos sujetos de ésos: el primero de los cuales es un francés archipedante, que ha escrito las *Lecciones sobre las artes liberales* y las *Animadversiones contra Aristóteles*, y el otro un excremento de pedantes, italiano, que ha ensuciado un montón de quinternos con sus *Discusiones peripatéticas.*[61] Cualquiera ve sin ninguna dificultad que el primero muestra muy elocuentemente ser poco sabio; el segundo, por decirlo lisa y llanamente, muestra tener mucho de animal y de asno. Del primero podemos decir que entendió a Aristóteles, pero que lo entendió mal, y si lo hubiese entendido bien habría quizá tenido ingenio para hacerle esa honorable guerra que le ha hecho el juiciosísimo Telesio de Cosenza. Del segundo no podemos decir que lo haya entendido ni mal ni bien, sino que lo ha leído y releído, cosido y descosido, a la vez que confrontado con otros mil autores griegos amigos y enemigos suyos, con el resultado de llevar a cabo un grandísimo esfuerzo no sólo sin ninguna utilidad, sino *etiam*[62] completamente inútil, de suerte que quien quiera ver en cuánta locura y presuntuosa vanidad puede incurrir y hundirse un carácter pedantesco, vea tan sólo ese libro antes de que se pierda la semilla. Pero aquí está Teófilo en compañía de Dicson.

Polihimnio —*Adeste felices, domini.*[63] Vuestra presencia es causa de que mi incandescencia no estalle acumulando fulmíneas sentencias contra los vanos propósitos que acaba de sostener este estéril charlatán.

---

[60] «Y media.»
[61] Se trata de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) y Francesco Patrizi.
[62] «incluso».
[63] «Sed bienvenidos, señores.»

GERVASIO —Y a mí me priva de la ocasión de burlarme de la majestad de este reverendísimo búho.

DICSON —Todo irá bien si no os dejáis llevar por la ira.

GERVASIO —Lo que yo digo lo digo de broma, porque aprecio al señor maestro.

POLIHIMNIO —*Ego quoque quod irascor, non serio irascor, quia Gervasium non odi.*[64]

DICSON —Está bien. Dejadme entonces reflexionar con Teófilo.

TEÓFILO —Demócrito, pues, y los epicúreos, los cuales dicen que aquello que no es cuerpo no es nada, afirman por consiguiente que la materia sola es la sustancia de las cosas e incluso que es la naturaleza divina, tal como dijo un cierto árabe llamado Avicebrón, según muestra en un libro titulado *Fuente de vida*. Estos mismos, junto con los cirenaicos, los cínicos y los estoicos, pretenden que las formas no son otra cosa que ciertas disposiciones accidentales de la materia. Y yo mismo he sido durante mucho tiempo bastante partidario de esta opinión, por la única razón de que sus fundamentos tienen mayor correspondencia con la naturaleza que los de Aristóteles. Sin embargo, tras una reflexión más madura y después de haber atendido a más elementos, hallamos que es necesario reconocer que en la naturaleza hay dos géneros de sustancia: uno que es forma y otro que es materia, porque es necesario que exista un acto sustancialísimo, en el cual está la potencia activa de todo y también una potencia y un sustrato en el que esté una potencia pasiva de todo no menor. En el primero existe la potencia de hacer, en el segundo la potencia de ser hecho.

DICSON —Es algo manifiesto a todo aquel que bien pondera que no es posible que aquél pueda siempre hacer todo sin que exista siempre quien puede ser hecho todo. ¿Cómo puede el alma del mundo (quiero decir toda forma), la cual es indivisa, otorgar figura sin el sustrato de las dimensiones o cantidad, que es la materia? ¿Y cómo puede estar configurada la materia? ¿Por sí misma acaso? Resulta que podremos decir que la materia se configura por sí misma, si queremos pensar que el cuerpo universal formado es materia y llamarlo materia. Así, a un animal con todas sus facultades lo llamaremos materia, distinguiéndolo no de la forma, sino tan sólo del eficiente.

TEÓFILO —Nadie os puede impedir que uséis el término «materia» a vuestra manera, igual que en muchas otras escuelas tiene también otros muchos significados. Pero este modo de considerarlo a que os

64 «Yo también, si me enojo, no me enojo en serio, porque no odio a Gervasio.»

referís sé que no podrá servir más que a un artesano o a un médico atento tan sólo a las cuestiones prácticas, como por ejemplo aquel que divide el cuerpo universal en mercurio, azufre y sal. Esta manera de hablar no tanto demuestra un ingenio divino de médico cuanto podría poner de manifiesto otro estupidísimo que quisiera arrogarse el título de filósofo, cuyo fin, por el contrario, no es tan sólo acceder a esa distinción entre los principios que se lleva a cabo físicamente mediante la separación efectuada gracias a la eficacia del fuego, sino también alcanzar esa distinción entre ellos a la que no llega eficiente material alguno, porque el alma, inseparable del azufre, del mercurio y de la sal, es principio formal, que no está sometido a cualidades materiales, sino que es por completo señor de la materia y no resulta alcanzado por la obra de alquimistas, cuya división no va más allá de las tres sustancias indicadas y que además reconocen otra especie de alma distinta a la del mundo y que nosotros tenemos todavía que definir.

DICSON —Habláis muy bien y esta consideración me satisface enormemente, porque soy consciente de que algunos son tan poco avisados que no distinguen entre las causas de la naturaleza, tomadas absolutamente o según todo el ámbito de su ser, las cuales son objeto del examen de los filósofos, y aquellas otras causas en un sentido limitado y particularizado. Lo primero es superfluo y vano a los médicos en tanto precisamente que son médicos; lo segundo es trunco y desmochado para los filósofos en tanto que filósofos.

TEÓFILO —Habéis tocado ese punto en el cual se alaba a Paracelso, que ha tratado la filosofía desde un punto de vista médico, y se censura a Galeno por haber aportado una medicina filosofal, por hacer una mezcla fastidiosa y una tela tan embrollada que al final produce un médico poco capaz y un filósofo muy confuso. Pero sea esto dicho con alguna reserva, porque no he tenido tiempo de examinar todas las partes de la doctrina de ese hombre.

GERVASIO —Por favor, Teófilo, en primer lugar hacedme el placer, a mí que no estoy tan versado en la filosofía, de aclararme qué entendéis bajo el nombre de «materia» y qué es la materia en las cosas naturales.

TEÓFILO —Todos los que tratan de diferenciar la materia y de considerarla en sí misma, sin la forma, recurren al símil del arte. Es lo que hacen los pitagóricos, los platónicos, los peripatéticos. Tomad una especie de arte, el del carpintero por ejemplo, que tiene la madera como sustrato de todas sus formas y de todos sus trabajos, al igual que el herrero el hierro y el sastre el paño. Todas estas artes producen, cada

una en la materia que le es propia, diversos retratos, ordenamientos y figuras, ninguna de las cuales es propia y natural a esa materia. Del mismo modo, la naturaleza, a la que el arte semeja, requiere una materia para sus operaciones, porque no es posible que haya agente alguno que, si quiere hacer alguna cosa, no tenga con qué hacerla o, si quiere operar, no tenga con qué operar. Hay, por tanto, una especie de sustrato, sobre el cual, con el cual y en el cual la naturaleza efectúa su operación, su trabajo, y el cual es formado por ella con una multitud de formas que presentan a los ojos de nuestra consideración una variedad tan grande de especies. Y así como la madera no tiene por sí misma ninguna forma artificial, pero puede tenerlas todas por la operación del carpintero, la materia de que hablamos no tiene por sí misma y en su naturaleza propia ninguna forma natural, pero puede tenerlas todas por la operación del agente activo principio de la naturaleza. Esta materia natural no es tan perceptible como la materia artificial, porque la materia de la naturaleza no tiene ninguna forma en absoluto, mientras que la materia del arte es una cosa formada previamente por la naturaleza, ya que el arte no puede operar sino en la superficie de las cosas formadas por la naturaleza, esto es, en la madera, hierro, piedra, lana y cosas similares. En cambio, la naturaleza opera desde el centro (por así decir) de su sustrato o materia, el cual es totalmente informe. Por eso son muchos los sustratos de las artes, mientras que el sustrato de la naturaleza es uno solo, porque aquéllos son diferentes y variados por estar diversamente formados por la naturaleza; éste, al no tener ninguna forma, es completamente indiferente, dado que toda diferencia y diversidad procede de la forma.

Gervasio —¿De manera que las cosas formadas por la naturaleza son materia del arte y una única cosa informe es materia de la naturaleza?

Teófilo —Así es.

Gervasio —¿Es posible que, así como vemos y conocemos claramente los sustratos de las artes, podamos conocer de una manera parecida el sustrato de la naturaleza?

Teófilo —Ciertamente, mas con principios de conocimiento diferentes, porque del mismo modo que no conocemos con el mismo sentido los colores y los sonidos, tampoco vemos con el mismo ojo el sustrato de las artes y el sustrato de la naturaleza.

Gervasio —Lo que queréis decir es que nosotros vemos aquél [con] los ojos de los sentidos y a este otro con el ojo de la razón.

Teófilo —Así es.

Gervasio —Precisad, por favor, este último punto.

Teófilo —Con mucho gusto. La misma relación y respeto que tiene la forma del arte con su materia es la que tiene (guardada la debida proporción) la forma de la naturaleza con su materia. Por tanto, así como en el arte las formas variarían (si fuera posible) infinitamente y sin embargo siempre hay una misma materia que persevera bajo dichas formas (por ejemplo: después de la forma de árbol hay una forma de tronco, luego de viga, después de mesa, a continuación de atril, más tarde de escabel, luego de caja, después de peine y así sucesivamente, permaneciendo sin embargo siempre el ser madera), del mismo modo en la naturaleza hay siempre una misma materia aunque las formas varían y se suceden una a otra infinitamente.

Gervasio —¿Cómo se puede confirmar este símil?

Teófilo —¿No veis que lo que era semilla se hace hierba y de lo que era hierba resulta una espiga, de lo que era espiga se hace pan, del pan quilo, del quilo sangre, de ésta semilla, de la semilla embrión, de éste un hombre, de este hombre cadáver, de éste tierra, de ésta a su vez piedra u otra cosa, y así sucesivamente para pasar a todas las formas naturales?

Gervasio —Lo veo con toda facilidad.

Teófilo —Es necesario, por tanto, que haya una única cosa que en sí misma no es piedra, ni tierra, ni cadáver, ni hombre, ni embrión, ni sangre ni ninguna otra cosa, pero que después de ser sangre se hace embrión recibiendo el ser embrión; después de ser embrión recibe el ser hombre, haciéndose hombre, igual que aquella materia formada por la naturaleza, la cual es sustrato del arte, a partir de que era árbol es tabla y recibe el ser tabla, recibiendo después el ser puerta y siendo puerta a partir de que era tabla.

Gervasio —Ahora lo he comprendido muy bien. Pero este sustrato de la naturaleza me parece que no puede ser cuerpo ni poseer una cualidad determinada, puesto que aquello que se nos escapa, ora bajo una forma y ser natural ora bajo otra forma y ser, no se muestra corporalmente, como la madera o la piedra, que siempre dejan ver lo que son materialmente o en sí mismas, preséntense bajo la forma que quieran.

Teófilo —Tenéis razón.

Gervasio —¿Qué haré entonces cuando tenga que confrontar esta noción con algún pertinaz, el cual no quiera creer que haya una materia única bajo todas las formaciones de la naturaleza, igual que hay una bajo todas las formaciones de cada arte? Porque la que se ve con

los ojos no se puede negar, pero la que se ve únicamente con la razón se puede negar.

TEÓFILO —Mandadlo a paseo o no le respondáis.

GERVASIO —¿Y si él es insistente a la hora de pedir evidencia de todo ello y es una persona de respeto, el cual puede antes despacharme a mí que yo a él y que además tenga por injuria el que yo no le responda?

TEÓFILO —¿Qué harás si un semidiós ciego, digno de todo honor y respeto, es tan arrogante, insistente y pertinaz que pretende conocer y requerir evidencia de los colores, incluso de las figuras externas de las cosas naturales, como por ejemplo la forma del árbol, la forma de los montes, de una estrella, o también la forma de la estatua, del vestido e igualmente a propósito de otras cosas artificiales que son tan manifiestas a aquellos que ven?

GERVASIO —Le respondería que si tuviera ojos no pediría evidencia de todo eso, sino que podría verlo por sí mismo, pero que siendo ciego es también imposible que otro se lo muestre.

TEÓFILO —Del mismo modo podrías decir a estos otros que, si tuvieran intelecto, no pedirían una evidencia ulterior, sino que podrían ver esa materia única de la naturaleza por sí mismos.

GERVASIO —Se sentirían humillados por esta respuesta y otros la considerarían demasiado cínica.

TEÓFILO —En ese caso les diréis de una manera más velada lo siguiente: «Ilustrísimo señor mío» o «Sacra Majestad, así como algunas cosas sólo pueden ser evidentes con las manos y el tacto, otras con el oído, otras con el gusto únicamente y otras tan sólo con los ojos, igualmente esta materia de las cosas naturales sólo puede hacerse evidente al intelecto».

GERVASIO —Entonces mi interlocutor, cogiendo la intención, que no es a fin de cuentas ni muy oscura ni muy velada, me dirá quizás: «Eres tú quien no tiene intelecto; yo tengo más del que puede hallarse en todos tus semejantes».

TEÓFILO —En ese caso no le creerás más que a un ciego que te dijera que eres tú el ciego y que él ve más que cuantos estiman ver igual que tú.

DICSON —Ya se ha dicho bastante para demostrar más evidentemente de lo que yo haya oído jamás qué significa el término «materia» y qué se debe entender por materia en las cosas naturales. Así, el pitagórico Timeo, el cual enseña, a partir de la transmutación de un elemento en otro, cómo encontrar la materia oculta y que no se pue-

de conocer salvo que por una cierta analogía, dice: «Donde estaba la forma de la tierra aparece a continuación la forma del agua» y no se puede decir en este caso que una forma reciba a otra, puesto que un contrario no recibe ni acepta al otro, esto es, lo seco no recibe a lo húmedo, o bien la sequedad no recibe la humedad; sino que de una tercera cosa es expulsada la sequedad e introducida la humedad y esa tercera cosa es sustrato tanto de un contrario como del otro y no es contraria a ninguno de ellos. Por tanto, si no cabe pensar que la tierra haya sido reducida a la nada, se deberá estimar que algo que estaba en la tierra ha permanecido y se encuentra ahora en el agua. Por la misma razón, cuando el agua se haya transformado en aire (por el hecho de que la fuerza del calor la haya enrarecido) esta cosa permanecerá y habrá pasado a estar en el aire.

Teófilo —De esto se puede concluir (incluso en contra de ellos) que nada se aniquila y pierde el ser, excepto la forma accidental exterior y material. Por eso tanto la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es precisamente el alma, son indisolubles e inaniquilables, de suerte que pierdan el ser total y absolutamente. No pueden ser tales, por cierto, las formas sustanciales de los peripatéticos y otros parecidos a ellos, las cuales no consisten en otra cosa que en una determinada complexión y orden entre los accidentes y todo aquello que puedan nombrar más allá de su materia prima no es sino accidente, complexión, hábito de una cualidad, principio de definición, quiddidad. De ahí que, entre ellos, algunos frailes con cogulla, sutiles metafísicos, queriendo más bien excusar que acusar la insuficiencia de su numen Aristóteles, hayan encontrado la humanidad, la bovinidad, la olividad, como formas sustanciales específicas: esta humanidad —por ejemplo la socrateidad—, esta bovinidad concreta, esta caballeidad concreta, siendo la sustancia singular. Todo esto lo han hecho para dar a los individuos singulares una forma sustancial que merezca verdaderamente el nombre de sustancia, igual que la materia tiene nombre y ser de sustancia. Sin embargo, no les ha servido de nada, porque si les preguntáis ordenadamente: «¿En qué consiste el ser sustancial de Sócrates?», responderán: «En la socrateidad»; si seguís preguntando: «¿Qué entendéis por socrateidad?», responderán: «la propia forma sustancial y la materia propia de Sócrates». Dejemos, sin embargo, a un lado esa sustancia que es la materia y decidme: «¿Qué es la sustancia como forma?». Algunos responden: «su alma». Preguntad: «¿Qué es esa alma?». Si dicen que es una entelequia y perfección de cuerpo que puede vivir, considera que eso es

un accidente. Si dicen que es un principio de vida, de sensibilidad, de vegetación y de intelecto, considerad que, aun en el caso de que ese principio (considerado en su fundamento, como nosotros lo hacemos) sea una sustancia, éste sin embargo no lo propone más que como accidente; porque ser principio de esto o de aquello no significa ser razón sustancial y absoluta, sino una razón accidental y relativa a aquello de lo que es principio, del mismo modo que no declara mi ser y sustancia el que dice lo que yo hago o puedo hacer, sino el que dice lo que soy, considerado en mí mismo y absolutamente. Ved, pues, cómo tratan esta forma sustancial que es el alma, que, aunque por casualidad haya sido conocida por ellos como sustancia, jamás sin embargo la han nombrado ni considerado como sustancia. Podéis ver con mucha más claridad esta confusión si les preguntáis en qué consiste la forma sustancial de una cosa inanimada, como por ejemplo la forma sustancial del leño. Los más sutiles de ellos echarán mano a la imaginación y dirán: en la ligneidad. Eliminad entonces esa materia que es común al hierro, al leño y a la piedra y decid: ¿qué nos queda como forma sustancial del hierro? Nunca os señalarán otra cosa que accidentes; y éstos no son sino principios de individuación y dan la particularidad, porque la materia no se puede contraer a la particularidad más que por medio de alguna forma; y esta forma, por ser principio constitutivo de una sustancia, pretenden que sea sustancial, pero después no la podrán mostrar físicamente más que como una forma accidental. Al final, cuando hayan hecho todo aquello de lo que son capaces, se encuentran con que tienen una forma sustancial, en efecto, pero que no es natural, sino lógica. De esta manera, terminan poniendo como principio de las cosas naturales algún concepto lógico.

Dicson —¿Aristóteles no se dio cuenta de esto?

Teófilo —Yo creo que con toda seguridad se dio cuenta, pero no pudo poner remedio y por eso dijo que las diferencias últimas son innombrables y nos resultan desconocidas.

Dicson —Me parece que con ello confesó abiertamente su ignorancia. Por eso me inclinaría yo a pensar que es mejor abrazar aquellos principios de la filosofía que, en esta importante cuestión, no alegan ignorancia, lo cual es el caso de Pitágoras, Empédocles y ese Nolano tuyo, a cuyas opiniones aludiste ayer.

Teófilo —Lo que el Nolano afirma es lo siguiente: que existe un intelecto que da el ser [a] todas las cosas y al que los pitagóricos y Timeo llaman «dador de las formas»; un alma y principio formal que se hace forma e informa todas las cosas y al que los mismos llaman

«fuente de las formas»; una materia de la que se hacen y se forman todas las cosas y a la que todos llaman «receptáculo de las formas».

Dicson —Esta doctrina (porque parece que no falta nada) me gusta mucho: sin duda alguna es necesario que al igual que podemos afirmar un principio material constante y eterno, afirmemos un principio formal similar. Vemos que todas las formas naturales se retiran de la materia y vuelven a aparecer de nuevo en la materia, por lo que parece que ninguna cosa es constante, firme, eterna y digna de tener rango de principio excepto la materia. Además, las formas no existen sin la materia, en ella se generan y corrompen, salen del seno de la materia y en él son de nuevo acogidas. Por eso la materia, que permanece siempre idéntica a sí misma y fecunda, debe poseer la prerrogativa fundamental de ser reconocida como único principio sustancial, como lo que es y lo que permanece siempre; y no debemos entender las formas todas, tomadas globalmente, más que como diferentes disposiciones de la materia, que van y vienen, que se retiran y reaparecen, por lo cual no pueden tener la consideración de principio. Por eso ha habido quienes, tras haber examinado correctamente la razón de las formas naturales, tal como ha podido recibirse de Aristóteles y otros por el estilo, han llegado a la conclusión de que ellas no son más que accidentes y circunstancias de la materia y que, por consiguiente, la prerrogativa de acto y de perfección se debe otorgar a la materia y no a cosas de las que con razón podemos decir que no son ni sustancia ni naturaleza, sino que pertenecen a la sustancia y a la naturaleza, a la cual identifican con la materia, que es para ellos un principio necesario eterno y divino. Es el caso de ese moro Avicebrón, el cual la llama «Dios que está en todas las cosas».

Teófilo —A este error han sido inducidos por no conocer otra forma que la accidental. Así este moro, aunque había aceptado la forma sustancial de la doctrina peripatética en que se había alimentado, sin embargo, al considerarla algo corruptible, no sólo mudable en el seno de la materia, y algo que es engendrado y no engendra, fundado y que no funda, que es vomitado y a su vez no vomita, dio en despreciarla y la tuvo como algo vil en comparación con la materia estable, eterna, progenitora y madre. Y no cabe duda de que tal cosa sucede a quienes no conocen lo que nosotros conocemos.

Dicson —Todo esto ha sido excelentemente examinado, pero ya es hora de que de la digresión volvamos a nuestro tema. Ahora sabemos distinguir la materia de la forma, y tanto de la forma accidental (sea la que sea) como de la sustancial. Lo que nos queda por ver es su

naturaleza y su realidad. Sin embargo, quisiera antes saber si, debido a la estrecha unión que esta alma del mundo y forma universal tiene con la materia, se puede admitir ese otro modo y manera de filosofar, concretamente el de quienes no separan el acto de la noción de materia y la entienden como algo divino, no absolutamente informe hasta el punto de que ella misma no se informe y se vista de la forma.

TEÓFILO —No es fácil de admitir, porque nada actúa absolutamente sobre sí mismo y siempre hay alguna distinción entre aquello que es agente y aquello que es hecho o sobre el cual se realiza la acción y la operación, por lo cual es correcto distinguir en el cuerpo de la naturaleza la materia del alma y en esta última distinguir la razón de las especies. Por eso decimos que en este cuerpo hay tres cosas: en primer lugar el intelecto universal insito en las cosas, en segundo lugar el alma vivificante del todo, en tercer lugar el sustrato. Sin embargo, no por eso negaremos el título de filósofo a aquel que tome en su modo de filosofar este cuerpo formado o este animal racional (si preferimos hablar de esta otra manera) y comience a tomar de algún modo como primeros principios los miembros de este cuerpo, por ejemplo: aire, tierra, fuego; o bien, etérea región y astro; o bien, espíritu y cuerpo; o bien, vacío y lleno, a condición no obstante de que no entienda el vacío como lo entendió Aristóteles; o bien de algún otro modo apropiado. No me parecerá, pues, esa filosofía digna de ser rechazada, sobre todo si por encima de cualquier fundamento que ella presuponga o forma de edificio que proponga, realiza la perfección de la ciencia especulativa y el conocimiento de las cosas naturales, como sin duda han llevado a cabo muchos de los filósofos más antiguos. Porque es propio de alguien ambicioso y de un cerebro presuntuoso, vano y envidioso, querer convencer a los demás de que solamente hay una única vía de investigación y de alcanzar el conocimiento de la naturaleza, y es propio de un loco y de un hombre sin entendimiento tratar de convencerse a sí mismo de una cosa así. Así pues, aunque siempre se debe preferir, estimar y procurar con preferencia la vía más constante y firme, la más contemplativa y digna, así como el modo de considerar más elevado, no por ello se ha de censurar sin embargo aquel otro modo que no deja de producir buen fruto, aunque no se trate del mismo árbol.

DICSON —¿Aprobáis por tanto el estudio de diferentes filosofías?

TEÓFILO —En gran medida en quien dispone de abundante tiempo e ingenio; en los demás apruebo el estudio de la mejor, si los dioses le conceden que adivine cuál es.

Dicson —Estoy seguro, sin embargo, de que no aprobáis todas las filosofías, sino las buenas y las mejores.

Teófilo —Así es. Del mismo modo, en los diversos tipos de medicina, no repruebo el que procede mágicamente mediante la aplicación de raíces, colgando piedras del cuello y murmurando encantos, si el rigor de los teólogos me permite hablar de él como puramente natural. Apruebo el que se ejerce físicamente y procede mediante recetas farmacéuticas, con las cuales se combate o evita la bilis, la sangre, la flema y la melancolía. Acepto ese otro tipo que procede químicamente, que extrae las quintaesencias y mediante la obra del fuego hace volar el mercurio de todos los compuestos, precipitarse la sal y relucir el azufre así como separar de él el aceite. Mas en asuntos médicos no pretendo establecer cuál sea el mejor entre tantos buenos modos de proceder, porque el epiléptico en quien han perdido el tiempo el físico y el químico, en el caso de que sea curado por el mago, aprobará no sin razón a éste más que a los otros dos médicos. Discurre igualmente acerca de las otras clases de medicina: ninguna de ellas será peor que las demás si todas ellas consiguen realizar el fin que se proponen. Luego será concretamente mejor este médico que me haya curado que los otros que me matan o me atormentan.

Gervasio —¿De dónde viene que estas sectas médicas son tan enemigas las unas de las otras?

Teófilo —De la avaricia, de la envidia, de la ambición y de la ignorancia. Por lo general, a duras penas entienden su propio método médico, no digamos ya que puedan tener un conocimiento del de los demás. Además, no pudiendo acceder a los honores y a las riquezas con sus propios medios, la mayor parte trata de elevarse rebajando a los demás, mostrando despreciar lo que no puede conseguir. No obstante, el mejor de ellos y el verdadero médico es aquel que no es tan físico que deje de ser también químico y matemático. En fin, para volver a nuestro asunto: entre las diferentes especies de filosofía, la mejor es la que más apropiada y altamente lleva a cabo la perfección del intelecto humano y más se corresponde con la verdad de la naturaleza a la vez que [nos hace] en la medida de lo posible cooperadores de ella, bien sea mediante la adivinación (me refiero a una adivinación según el orden mismo natural y la razón de la alternancia vicisitudinal, no por un instinto animal, como hacen las bestias y quienes son semejantes a ellas; no por inspiración de buenos o malos demonios, como hacen los profetas; no por un entusiasmo melancólico, como es el caso de poetas y otros contemplativos), bien sea mediante el estable-

cimiento de leyes y la reforma de las costumbres, bien sea medicando o bien conociendo y viviendo una vida más feliz y más divina. He ahí, pues, cómo no hay tipo de filosofía que, si ha sido establecida a partir de un sentido regulado, no contenga en sí alguna buena propiedad de la que las demás carecen. Lo mismo pienso de aquella medicina que deriva de principios tales que presuponen un hábito de filosofar no imperfecto, igual que la operación del pie y de la mano presuponen la del ojo. Por eso se dice que no puede tener buen principio en la medicina quien no tiene un buen término en la filosofía.

DICSON —Me procuráis gran satisfacción y os alabo también grandemente, porque igual que no sois tan plebeyo como Aristóteles, tampoco sois tan injurioso y tan ambicioso como él, que pretendió que se despreciara enteramente las opiniones de todos los demás filósofos y sus modos de filosofar.

TEÓFILO —Sin embargo, de cuantos filósofos existen no conozco ninguno más basado en imaginaciones y más alejado de la naturaleza que él; y si en alguna ocasión dice cosas excelentes, se sabe que no proceden de sus principios y que se trata por tanto siempre de proposiciones tomadas de otros filósofos. Así encontramos muchas cosas divinas en el libro *De la generación*, en los *Meteorológicos*, *Sobre los animales* y en *Las plantas*.

DICSON —Volviendo, pues, a nuestro asunto, ¿pretendéis que se pueden dar diferentes definiciones de la materia sin incurrir en error ni en contradicción?

TEÓFILO —Sí, igual que de un mismo objeto pueden juzgar diversos sentidos y una misma cosa se puede presentar de diversas maneras. Además, tal como se ha dicho de pasada, el examen de una cosa puede hacerse desde diferentes ángulos. Los epicúreos han dicho muchas cosas buenas, aunque no se hayan elevado por encima de la cualidad material; muchas cosas excelentes ha dado a conocer Heráclito, aunque no haya ascendido por encima del alma. Tampoco deja Anaxágoras de sacar provecho de la investigación de la naturaleza, porque no sólo dentro de ella, sino también fuera y quizá por encima, quiere reconocer un intelecto, el mismo que Sócrates, Platón, Trismegisto y nuestros teólogos llaman Dios. Así puede progresar no menos bien en el descubrimiento de los secretos de la naturaleza uno que comience por el conocimiento experimental de los cuerpos simples (tal como ellos mismos los llaman) que quienes comienzan por la teoría racional. Y entre ellos no menos bien el que parte de las complexiones que el que lo hace de los humores y este último no mejor que el que

desciende de los elementos sensibles o, a un nivel todavía más elevado, de los elementos absolutos o de la materia una, que es el principio más alto y eminente. Porque a veces quien hace el camino más largo no es quien hace un mejor peregrinaje, especialmente si su fin no es tanto la contemplación como la operación. Después, por lo que al modo de filosofar se refiere, no será menos apropiado desplegar las formas como a partir de un principio en el que están complicadas que distinguirlas como a partir de un caos o distribuirlas como a partir de una fuente ideal o incluso sacarlas en acto como a partir de posibilidad, extraerlas como de un seno o sacarlas a la luz como de un ciego y tenebroso abismo. En efecto, todo fundamento es bueno, si resulta aprobado por el edificio; toda semilla es adecuada, si los árboles y los frutos son los deseados.

DICSON —Volviendo, pues, a nuestro objetivo: hacednos, por favor, una exposición detallada de este principio.

TEÓFILO —No hay duda de que este principio que recibe el nombre de materia puede ser considerado de dos maneras: en primer lugar como una potencia; en segundo lugar como un sustrato. Tomada en el sentido de potencia, no hay cosa en la que no pueda hallarse de una determinada manera y según su propia razón; así, los pitagóricos, platónicos, estoicos y otros la han puesto tanto en el mundo inteligible como en el sensible. Y nosotros, como no la entendemos exactamente igual que ellos, sino según una concepción más elevada y más clara, razonamos de la siguiente manera sobre la potencia o posibilidad: por lo general la potencia se distingue en activa, por la que el sujeto de la misma puede operar, y en pasiva, por la cual puede ser o puede recibir, o puede tener o puede ser de alguna manera sustrato de un eficiente. Dejando a un lado en este momento la potencia activa, afirmo que la potencia tomada en sentido pasivo (aunque no siempre sea pasiva) se puede considerar [o relativa] o absolutamente; así, no hay cosa de la que se pueda decir que es y de la cual no se diga que puede ser. Y esta potencia pasiva responde tan exactamente a la potencia activa que la una no existe sin la otra en modo alguno; por lo que, si siempre ha existido la potencia de hacer, de producir, de crear, siempre ha existido también la potencia de ser hecho, producido y creado, porque una potencia implica la otra o lo que es lo mismo: puesta la una, se pone necesariamente la otra. Dicha potencia —porque no dice incapacidad en aquel de quien se dice, sino más bien confirma su virtud y su eficacia e incluso resulta ser al final una sola y misma cosa con la potencia activa— no hay filósofo ni teólogo que dude de

atribuirla al primer eficiente sobrenatural. Porque la posibilidad absoluta, por la que las cosas que son en acto pueden ser, no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella; además, el poder ser es con el ser en acto y no le precede, porque si el que puede ser se hiciera a sí mismo, sería antes de que fuera hecho. Contempla ahora el principio óptimo y primero, el cual es todo lo que puede ser y él mismo no sería todo, si no pudiera ser todo: en él, por tanto, el acto y la potencia son la misma cosa. No sucede lo mismo en todas las demás cosas, las cuales, aunque son lo que pueden ser, podrían sin embargo no ser quizás; y desde luego podrían ser otra cosa o diferentes de como son, porque ninguna otra cosa es todo lo que puede ser. El hombre es lo que puede ser, pero no es todo lo que puede ser. La piedra no es todo lo que puede ser, porque no es cal, no es vasija, no es polvo, no es hierba. Aquello que es todo lo que puede ser es uno y en su ser comprende todo ser. Él es todo lo que es y puede ser cualquier otra cosa que es y puede ser. Las demás cosas no son así: por eso la potencia no es igual al acto, porque no son acto absoluto, sino limitado; además, la potencia siempre está limitada a un acto, porque jamás tiene más de un ser especificado y particular, y si bien aspira a toda forma y acto, ello ocurre por medio de ciertas disposiciones y con una determinada sucesión de un ser después de otro. Por tanto, toda potencia y acto, que en el principio están como complicados, unidos y son uno, en las demás cosas están explicados, dispersos y multiplicados. El universo, que es el gran simulacro, la gran imagen y la unigénita naturaleza, es él también todo lo que puede ser, en el plano de las especies mismas y miembros principales y por contener toda la materia (a la cual no se añade y de la cual no se quita nada) así como la forma toda y única. Sin embargo, no es ya todo lo que puede ser en el plano de las diferencias, modos, propiedades e individuos mismos; por eso no es más que una sombra del primer acto y primera potencia y por tanto en él la potencia y el acto no son absolutamente la misma cosa, ya que ninguna parte suya es todo lo que puede ser. Además de por ese modo específico que hemos dicho, el universo es todo lo que puede ser según un modo explicado, disperso, diferenciado; su principio lo es unitaria e indiferentemente, porque todo es todo y lo mismo simplicísimamente, sin diferencia y distinción.

Dicson —¿Qué dirás entonces de la muerte, de la corrupción, de los vicios, defectos y monstruos? ¿Pretendes que todo ello tiene también un lugar en aquello que es todo lo que puede ser y que es en acto todo lo que es en potencia?

Teófilo —Esas cosas no son acto ni potencia, sino defecto e impotencia que se encuentran en las cosas explicadas, porque éstas no son todo lo que pueden ser y se esfuerzan por llegar a ser lo que pueden ser, por lo que no pudiendo ser a la vez y a un mismo tiempo tantas cosas, pierden un ser para poseer otro y a veces confunden un ser con otro y entonces están disminuidas, defectuosas y estropeadas, por la incompatibilidad de uno y otro ser y por la ocupación de la materia en uno y otro a la vez. Volviendo ahora a nuestro asunto: el primer principio absoluto es grandeza, es magnitud; y es magnitud y grandeza tal, que es todo lo que puede ser. No es grande con una grandeza tal que pueda ser mayor, ni que pueda ser menor, ni que pueda dividirse, como cualquier otra grandeza que no es todo lo que puede ser; por eso es grandeza máxima, mínima, infinita, indivisible y de toda medida. No es mayor, por ser mínima; no es mínima, por ser ella misma máxima; es más allá de toda igualdad, porque es todo aquello que puede ser. Lo que digo de la grandeza entiéndelo de todo lo que se pueda decir, porque similarmente es aquella bondad que es toda la bondad que puede ser; es belleza que es aquella belleza que es todo el bello posible y no hay otro bello que sea todo lo que puede ser, excepto este uno. Uno es lo que es todo y puede ser todo absolutamente. En las cosas naturales, además, no vemos ninguna cosa que sea otra cosa diferente de lo que es en acto, según el cual es lo que puede ser por tener una especie de actualidad; sin embargo, tampoco en este único ser específico es jamás cualquier individuo particular todo aquello que puede ser. Ahí está el Sol: no es todo lo que puede ser el Sol; no está en todas partes donde puede estar el Sol, porque cuando está al oriente de la Tierra no está en el occidente, ni en el mediodía, ni en ningún otro punto. Pues bien, si queremos mostrar de qué manera Dios es Sol, diremos (puesto que es todo lo que puede ser) que es a la vez oriente, occidente, mediodía, medianoche y cualquier otro punto de la convexitud de la Tierra, por lo cual, si queremos entender que este Sol (por su propio movimiento o por el de la Tierra) se mueve y cambia de lugar porque no está actualmente en un punto sin que pueda estar en todos los demás, entonces, si es todo lo que puede ser y posee todo aquello que es capaz de poseer, estará a la vez por todo y en todas partes. Es tan perfectamente movilísimo y velocísimo que es también estabilísimo e inmovilísimo; por eso entre los discursos divinos hallamos que se le llama «eternamente estable» y «velocísimo que discurre de un término a otro», porque se considera inmóvil aquello que en un único instante parte del punto de oriente y ha regresado al punto de

oriente, que además no se ve menos en oriente que en occidente y en cualquier otro punto de su recorrido circular; por lo que no hay más razón para que digamos que él parte y regresa, ha partido y regresado, desde aquel punto a aquel otro punto que para que digamos que parte de cualquier otro de los infinitos puntos y regresa al mismo. Por tanto, estará todo y siempre en todo el círculo y en cualquier parte del mismo y consiguientemente cualquier punto indivisible de la eclíptica contiene todo el diámetro del Sol y de esta manera un indivisible viene a contener lo divisible, lo cual no ocurre por la posibilidad natural, sino por aquella sobrenatural, esto es: en el caso de que se suponga que el Sol es aquello que es en acto todo lo que puede ser. La potencia tan absoluta no es solamente aquello que puede ser el Sol, sino aquello que es cualquier cosa y que puede ser cualquier cosa. Potencia de todas las potencias, acto de todos los actos, vida de todas las vidas, alma de todas las almas, ser de todo el ser, por lo cual egregiamente dice el Revelador: «el que es me envía, el que es dice así».[65] Por eso lo que en otro es contrario y opuesto, en él es uno y lo mismo, y toda cosa es en él la misma cosa. Discurre así por las diferencias de tiempos y de duraciones igual que por las diferencias de actualidad y de posibilidad. Por eso él no es antiguo y no es nuevo, por lo que muy bien dijo el Revelador: «primero y novísimo».[66]

Dicson —Este acto absolutísimo, que es idéntico a la absolutísima potencia, no puede ser comprendido por el intelecto sino por vía de negación; no puede —digo— ser captado ni en cuanto puede ser todo ni en cuanto que es todo, porque el intelecto, cuando quiere entender, necesita formar la especie inteligible, asemejársele, conmensurarse e igualarse a ella. Pero tal cosa es imposible, porque el intelecto jamás es tan grande que no pueda ser mayor y aquél en cambio, por ser inmenso por todos los lados y en todos los sentidos, no puede ser mayor. No hay, por tanto, ojo que pueda aproximarse o que tenga acceso a luz tan altísima y a tan profundísimo abismo.

Teófilo —La coincidencia de este acto con la absoluta potencia ha sido descrita muy claramente por el espíritu divino allí donde dice: «Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius».[67] Pasando, pues, a la conclusión: veis

---

65 Éx 3, 14.
66 Is 41, 4.
67 Sal 138, 12 (Vulgata): «Tampoco las tinieblas son oscuras para ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas son como luz para ti».

cuán grande es la excelencia de la potencia, la cual, caso de que queráis llamarla esencia de la materia que no han captado los filósofos vulgares, podéis tratar —sin infamar a la divinidad— más altamente de lo que ha hecho Platón en su *República* y *Timeo*. Éstos, por haber presentado un concepto demasiado elevado de la materia, han sido motivo de escándalo para algunos teólogos. Tal cosa ha sucedido bien porque ellos no se han explicado correctamente o bien porque los teólogos en cuestión no les han entendido correctamente, ya que estos últimos —nutridos como están de las sentencias de Aristóteles— siempre toman como significado de la materia únicamente el ser sustrato de cosas naturales y no tienen en cuenta que para los otros la materia es de tal índole que es común al mundo inteligible y al sensible, como ellos dicen, tomando el significado de materia de un modo equívoco a partir de la analogía. Sin embargo, antes de condenarlas, cabe examinar muy atentamente las opiniones y distinguir los modos de hablar igual que se distingue los pensamientos, dado que aunque todos convengan a veces en una noción común de la materia, difieren después en el uso propio que de ella hacen. Y en lo que hace referencia a nuestro asunto, es imposible que haya teólogo (si prescindimos del término «materia» y por muy capcioso y malévolo ingenio que se le atribuya) que me pueda acusar de impiedad por lo que digo y entiendo de la coincidencia de la potencia y el acto tomando uno y otro término absolutamente. De todo esto querría yo inferir que (guardando la debida proporción, según la cual está permitido hablar) en este simulacro de ese acto y de esa potencia, por ser en acto específico todo aquello que es en potencia específica, en tanto que el universo es de ese modo todo lo que puede ser (pase lo que pase en lo relativo al acto y a la potencia individual), viene a tener una potencia que no está separada del acto, un alma que no está separada del animado (no me refiero al compuesto, sino a lo simple), de suerte que también el universo tenga un primer principio que se entenderá idéntico, ya no distinguido en material y formal, y que podrá inferirse por semejanza con el anteriormente dicho, potencia y acto absolutos. Por todo ello no será difícil u oneroso aceptar para concluir que el todo según la sustancia es uno, como quizá pensó Parménides, al que Aristóteles trató de un modo indigno.

DICSON —Sostenéis, por tanto, que, aunque descendiendo por la escala de la naturaleza haya una doble sustancia, una espiritual y otra corporal, en última instancia la una y la otra se reducen a un único ser y a una sola raíz.

Teófilo —Si os parece que puede ser admitido por aquellos que no son capaces de penetrar hasta tal punto.

Dicson —No hay problema, con tal de que no te eleves por encima de los límites de la naturaleza.

Teófilo —Es lo que hemos hecho. Si no concebimos y definimos a la divinidad a la manera común, tenemos un modo propio que, sin embargo, no es contrario ni ajeno a ella, sino quizá más claro y más desarrollado desde el punto de vista de la razón, la cual no está por encima de nuestro discurso y de la cual no os prometí abstenerme.

Dicson —Ya se ha dicho bastante del principio material desde la perspectiva de la posibilidad o potencia. Haced el favor de venir mañana dispuesto a proseguir el examen del mismo desde la perspectiva del sustrato.

Teófilo —Así lo haré.

Gervasio —Adiós.

Polihimnio —*Bonis avibus.*[68]

[68] «Que los auspicios os sean favorables» (Ovidio, *Fastos*, I, 513).

DIÁLOGO CUARTO

POLIHIMNIO —*Et os vulvae nunquam dicit: «sufficit»; idest, scilicet, videlicet, ut pote, quod est dictu, materia* (que viene a estar significada por estas cosas) *recipiendis formis numquam expletur.*[69] Pero ya que no hay nadie más en este Liceo, *vel potius*[70] Antiliceo, *solus (ita inquam solus, ut minime omnium solus) deambulabo, et ipse mecum confabulabor.*[71] La materia, pues, de los peripatéticos por el príncipe y del elevado ingenio del gran Macedonio educador, *non minus*[72] que por el divino Platón y otros, ora *chaos*, ora *hyle*, ora *sylva*,[73] ora masa, ora potencia, ora aptitud, ora *privationi admixtum*, ora *peccati causa*, ora *ad maleficium ordinata*, ora *per se non ens*, ora *per se non scibile*, ora *per analogiam ad formam cognoscibile*, ora *tabula rasa*, ora *indepictum*, ora *subiectum*, ora *substratum*, ora *substerniculum*, ora *campus*, ora *infinitum*, ora *indeterminatum*, ora *prope nihil*, ora *neque quid*, *neque quale*, *neque quantum*; *tandem*,[74] después de haber calibrado mucho (para definir su naturaleza) con varias y diferentes denominaciones, *ab ipsis scopum ipsum attingentibus*,[75] es llamada mujer; *tandem inquam (ut*

---

69 «Y la boca de la vulva nunca dice: "basta"» [*cf.* Prv 30, 15-16]; esto es, a saber, es decir, o sea, lo que es lo mismo, la materia [...] nunca se cansa de recibir formas.»

70 «o más bien».

71 «voy a pasearme solo (solo, pero de tal forma que nadie haya menos solo que yo) y conversaré conmigo mismo».

72 «no menos».

73 «caos, bosque, selva».

74 «mezclado a la privación, causa de pecado, dispuesta al maleficio, por sí no ente, por sí no cognoscible, cognoscible por analogía con la forma, tabla rasa, tabla virgen, sujeto, substrato, lecho, campo, infinito, indeterminado, casi nada, ni qué, ni cuál, ni cuánto; finalmente».

75 «por los que dan en el blanco».

una complectantur omnia vocula), a melius rem ipsam perpendentibus femina dicitur.[76] Y *me hercle*[77] no sin no mediocre razón han querido estos senadores del reino de Palas colocar en exacto paralelo estas dos cosas: materia y mujer, luego que por haber experimentado el rigor de éstas se han visto conducidos a esa rabia y a esa locura (he aquí que me viene en mente un ornamento retórico): las mujeres son un *chaos* de irracionalidad, *hyle* de maldades, selva de bellaquerías, masa de inmundicias, aptitud a toda clase de perdición. (Un nuevo ornamento retórico, llamado por algunos *complessio*):[78] ¿Dónde estaba en potencia *non solum* remota, sino *etiam*[79] próxima la destrucción de Troya? En una mujer. ¿Quién fue el instrumento de la destrucción de la fuerza de Sansón, de aquel héroe digo que con aquella quijada suya de asno que encontró se convirtió en triunfador invicto sobre los filisteos? Una mujer. ¿Quién domó en Capua el ímpetu y la fuerza del gran capitán y enemigo perpetuo de la república romana, Aníbal? Una mujer. *(Exclamatio)*:[80] Dime, profeta citarista, cuál es la causa de tu debilidad: «Quia in peccatis concepit me mater mea».[81] ¿Cómo, antiguo protoplasta nuestro, siendo tú jardinero del Paraíso y agricultor del árbol de la vida, fuiste embrujado de manera que te hundiste con todo el género humano en el abismo profundo de la perdición? «Mulier quam dedit mihi, ipsa, ipsa me decepit». Proculdubio[82] la forma no peca y de ninguna forma proviene error, excepto por el hecho de estar unida a la materia. Así, la forma, significada por el macho, una vez entra en familiaridad con la materia y viene a juntarse o a copular con ella, responde con las siguientes palabras o bien con la siguiente sentencia a la naturaleza naturante: «Mulier quam dedisti mihi», *idest* la materia que me has dado por consorte, «ipsa me decepit», *hoc est*, ella es la causa de todos mis pecados. Contempla, contempla, divino ingenio, cómo los filósofos más egregios y los más discretos anatomistas de las vísceras de la naturaleza no han hallado modo más apropiado para poner completamente ante nuestros ojos la naturaleza de la materia que el de ilustrarnos con la siguiente

76 «finalmente, digo (para que todos los vocablos se resuman en uno), por quienes mejor ponderan la cosa misma es llamada mujer».

77 «por Hércules».

78 «complexión».

79 «no sólo... también».

80 «Exclamación.»

81 «porque mi madre me concibió en pecado» (Sal 50, 7 ,Vulgata).

82 «La mujer que me diste de compañera, me engañó (Gén 3, 12). Sin duda.»

proporción: como la materia al estado de las cosas naturales, así es el sexo femenino al económico, político y civil. Abrid, abrid los ojos y... ¡Oh!, ahí veo a ese colmo de la holgazanería de Gervasio, que viene a interrumpir de mi enérgico discurso el hilo; temo que me haya oído, pero ¿qué importa?

GERVASIO —*Salve magister doctorum optime.*[83]

POLIHIMNIO —A no ser te quieras *(tuo more)*[84] burlar de mí, *tu quoque vale.*[85]

GERVASIO —Quisiera saber qué es lo que andabais rumiando solo.

POLIHIMNIO —Estudiando en mi gabinete, *in eum qui apud Aristotelem est locum incidi*,[86] del primer libro de la *Physica, in calce*,[87] en el que queriendo elucidar qué es la materia primera se sirve como espejo del sexo femenino, sexo —digo— huraño, frágil, inconstante, blando, pusilánime, innoble, vil, abyecto, despreciado, indigno, réprobo, siniestro, vergonzoso, frío, deforme, vacuo, vano, indiscreto, insensato, pérfido, perezoso, maloliente, sucio, ingrato, truncado, mutilado, imperfecto, incoado, insuficiente, cortado, amputado, disminuido, orín, gusano, cizaña, peste, enfermedad, muerte:

> Puesto entre nosotros por la natura y Dios
> por un azote y carga incomportable.[88]

GERVASIO —Yo sé que habláis así más por ejercitaros en el arte oratoria y por demostrar toda vuestra abundancia y elocuencia que no porque seáis realmente de la opinión que muestran vuestras palabras. Porque es cosa frecuente en vosotros, señores humanistas, que os llamáis profesores de las buenas letras, cuando os halláis llenos de esos conceptos que no podéis retener, que no vayáis a descargarlos en otro sitio que sobre las pobres mujeres; igual que cuando os oprime otra bilis, venís a desahogarla sobre el primero de vuestros alumnos que comete una falta. Pero guardáos, señores Orfeos, del furioso enfado de las mujeres tracias.

POLIHIMNIO —Polihimnio soy yo, no Orfeo.

83 «Salud, eminente maestro de los doctos.»
84 «como es tu costumbre».
85 «salud para ti también».
86 «vine a dar en ese lugar de Aristóteles».
87 «al final». *Cf. Física*, I, 9, 192a22-25.
88 Ariosto, *op. cit.*, XXVII, 119.

GERVASIO —¿No censuráis, pues, en serio a las mujeres?

POLIHIMNIO —*Minime, minime quidem.*[89] Yo hablo en serio y pienso exactamente como digo, porque no hago *(sophistarum more)*[90] profesión de demostrar que lo blanco es negro...

GERVASIO —¿Por qué, pues, os teñís la barba?

POLIHIMNIO —*Ingenue loquor*,[91] por el contrario. Y digo que un hombre sin mujer se parece a una de las inteligencias; *qui non duxit uxorem*[92] es (digo) un héroe, un semidiós.

GERVASIO —Y es semejante también a una ostra y a un champiñón; y es una trufa.

POLIHIMNIO —Por lo que divinamente dijo el poeta lírico:

Credite, Pisones, melius nil celibe vita.[93]

Y si quieres saber la razón, escucha al filósofo Segundo: «la mujer», dice, «es un obstáculo a la tranquilidad, daño continuo, guerra cotidiana, prisión de nuestra vida, tempestad doméstica, naufragio del hombre». Bien lo confirmó aquel vizcaíno que, impaciente y encolerizado por un horrible infortunio y tempestad marina, dijo con torvo y colérico rostro dirigido a las olas: «¡Ay, mar, mar, ojalá te pudiera encontrar una esposa!», como queriendo inferir que la mujer es la tempestad de las tempestades. Por eso Protágoras, preguntado por qué había dado su hija a un enemigo, respondió que el mayor daño que podía hacerle era darle una mujer. Además, no me desmentirá aquel bravo francés que, recibiendo —igual que todos los que como él sufrían una peligrosísima tempestad— de Cicala, el patrón de la nave, la orden de tirar al mar las cosas más pesadas, él arrojó en primer lugar a su mujer.

GERVASIO —En cambio no referís tantos otros ejemplos de aquellos que son tenidos por afortunadísimos gracias a sus mujeres, entre los cuales (para no mandaros muy lejos) bajo este mismo techo el señor de Mauvissière ha topado con una que no solamente está dotada de una belleza corporal no mediocre, que le vela y recubre el alma, sino que además, con el triunvirato de muy discreto juicio, prudente

[89] «En absoluto, en absoluto, ciertamente.»
[90] «a la manera de los sofistas».
[91] «Hablo sinceramente.»
[92] «quien no se casa».
[93] «Notad, Pisones, nada es preferible al celibato.» *Cf.* Horacio, *Epístolas*, I, 1, 84 y *Arte poética*, 6.

modestia y honestísima cortesía, tiene cautivo el ánimo de su consorte con lazo indisoluble y es capaz de cautivar a todo el que llega a conocerla. ¿Qué dirás de su noble hija, que hace apenas un lustro y un año que ha visto el Sol y por las lenguas no podrás decidir si es de Italia, de Francia o de Inglaterra; por su manejo de instrumentos musicales no podrás saber si es una sustancia corpórea o incorpórea; por la madura bondad de sus costumbres dudarás si ha descendido del cielo o bien ha salido de la tierra? Todo el mundo ve que en ella, para la formación de cuerpo tan hermoso, la sangre de sus dos progenitores no ha concurrido menos que la virtud del ánimo heroico de ambos para la confección de su excepcional espíritu.

POLIHIMNIO —*Rara avis*[94] esta María de Boshtel. *Rara avis* esta María de Castelnau.

GERVASIO —Esa misma rareza que decís de las mujeres se puede decir también de los hombres.

POLIHIMNIO —En fin, volviendo al tema inicial, la mujer no es otra cosa que materia. Si no sabéis qué es la mujer por no saber qué es la materia, estudiad un poco a los peripatéticos, los cuales enseñándoos qué es la materia, os enseñarán qué es la mujer.

GERVASIO —Me doy perfecta cuenta de que por tener vos un cerebro peripatético aprendisteis poco o nada de lo que ayer dijo Teófilo acerca de la esencia y potencia de la materia.

POLIHIMNIO —Lo demás no me importa. Yo me limito a censurar el apetito de una y de otra, que es la causa de todo mal, de toda pasión, defecto, ruina y corrupción. ¿No creéis que si la materia se contentara de la forma presente, ninguna alteración o pasión se enseñorearía de nosotros, no moriríamos, seríamos incorruptibles y eternos?

GERVASIO —¿Y qué diríais si ella se hubiera contentado con la forma que tenía cincuenta años atrás? ¿Existirías tú, Polihimnio? Si se hubiese detenido bajo la forma de hace cuarenta años, ¿seríais tan adúltero, quiero decir tan adulto, tan perfecto y tan docto? Así pues, igual que te parece bien que las otras formas hayan dado el paso a ésta, también es voluntad de la naturaleza que ordena el universo que todas las formas den paso a todas las demás. Además, es mucho más digno de esta nuestra sustancia que se haga todas las cosas recibiendo todas las formas que no ser parcial reteniendo una sola. De esa manera semeja en la medida que le es posible a quien es todo en todo.

---

[94] «Ave rarísima» (Juvenal, *Sátiras*, VI, 165).

Polihimnio —Comienzas a resultarme docto, abandonando tu naturaleza ordinaria. Aplica ahora, si puedes, *a simili*,[95] aportando la dignidad que se presenta en la mujer.

Gervasio —Lo haré facilísimamente. ¡Oh!, ahí llega Teófilo.

Polihimnio —Y Dicson. Otra vez será, pues. *De iis hactenus*.[96]

Teófilo —¿No vemos a algunos peripatéticos, como también a algunos platónicos, dividir la sustancia según la distinción de corpóreo e incorpóreo? Entonces, del mismo modo que esta distinción se reduce a la potencia de un mismo género, es preciso también que las formas sean de dos clases: algunas son, en efecto, trascendentes, quiero decir, superiores al género y reciben el nombre de principios, como «entidad», «unidad», «uno», «cosa», «alguna cosa» y similares; otras, en cambio, son formas de un cierto género, distintas de las de otro género, como «sustancialidad», «accidentalidad». Las formas de la primera clase no hacen distinciones en la materia y no hacen la potencia de la misma distinta en una y otra, sino que como términos universalísimos que comprenden tanto las sustancias corpóreas como las incorpóreas, vienen a significar la materia universalísima, comunísima y única de las unas y de las otras. Además, como dijo Avicebrón, «así como antes de que reconozcamos la materia de las formas accidentales, que son el compuesto, reconocemos la materia de la forma sustancial, que es una parte de dicho compuesto, del mismo modo ¿qué nos impide que antes de que conozcamos la materia que está contraída a ser bajo las formas corpóreas vengamos a conocer una potencia que sea distinguible por la forma de naturaleza corpórea e incorpórea, disoluble e indisoluble?».[97] Además, si todo lo que existe, comenzando por el ente sumo y supremo, tiene un cierto orden y forma una jerarquía, una escala, en la que se asciende de las cosas compuestas a las simples, de éstas a las simplicísimas y absolutísimas, por medios proporcionales y copulativos que participan de la naturaleza de uno y otro extremo y son según su propia razón neutros; si no hay orden allí donde no hay una cierta participación, no hay participación allí donde no se encuentra una cierta vinculación, no hay vinculación sin alguna participación, es por tanto necesario que haya un único principio de subsistencia para todas las cosas que son subsistentes. Añade a esto que la razón misma no puede evitar que antes de cualquier cosa distinguible presuponga una

[95] «por semejanza».

[96] «Detengámonos aquí.»

[97] Avicebrón, *Fons vitae*, IV, 15 [trad. libre de Bruno].

cosa indistinta (hablo de aquellas cosas que existen realmente, porque «ente» y «no ente» entiendo que no poseen una distinción real, sino tan sólo verbal y nominal). Esta cosa indistinta es una razón común a la que viene a añadirse la diferencia y la forma distintiva. Y ciertamente, no se puede negar que del mismo modo que todo sensible presupone el sustrato de la sensibilidad, así también todo inteligible presupone el sustrato de la inteligibilidad; es necesario, por tanto, que haya algo que responda a la razón común de uno y otro sustrato, puesto que toda esencia está fundada necesariamente sobre algún ser, excepto aquella esencia primera que es una misma cosa con su ser porque su potencia es su acto, porque es todo lo que puede ser, tal como se dijo ayer. Además, si la materia (como reconocen nuestros mismos adversarios) no es cuerpo y precede por su propia naturaleza al ser corpóreo, ¿qué la puede hacer, entonces, tan ajena a las sustancias llamadas incorpóreas? Y no faltan peripatéticos que dicen que, del mismo modo que en las sustancias corpóreas se encuentra algo de formal y divino, así también conviene que en las divinas exista algo material, a fin de que las cosas inferiores se ajusten con las superiores y el orden de unas dependa del orden de las otras. Y los teólogos, aunque algunos de ellos se hayan alimentado con la doctrina aristotélica, no deben enfadarse conmigo por esto, si de verdad aceptan ser más deudores de su Escritura que de la filosofía y razón natural. «No me adores», dijo uno de los ángeles de estos teólogos al patriarca Jacob, «porque soy tu hermano»;[98] entonces, si el que así habla es una sustancia intelectual (como ellos creen) y afirma con sus palabras que aquel hombre y él coinciden en la realidad de un único sustrato independientemente de cualquier diferencia formal, nos queda que los filósofos tienen aquí un oráculo de estos teólogos como testimonio a favor de su doctrina.

Dicson —Sé que esto lo decís por reverencia, porque en realidad sabéis que no os conviene mendigar razones de lugares como ésos, que están fuera de nuestro campo.

Teófilo —Habláis bien y con verdad. Sin embargo, yo no aduzco ese testimonio a modo de razón y confirmación, sino para obviar en la medida que me es posible los escrúpulos de los teólogos, porque temo parecer contrario a la teología no menos que serlo.

Dicson —Las razones naturales, sea cual sea su contenido, serán siempre admitidas por los teólogos juiciosos con tal de que no determinen nada contra la autoridad divina, sino que se sometan a ella.

---

98 Ap 19, 10; *cf.* Gén 32, 24 y sigs.

Teófilo —Tales son y serán siempre las mías.

Dicson —Está bien, pues. Continuad.

Teófilo —Plotino dice también en el libro *De la materia* que «si en el mundo inteligible hay multitud y pluralidad de especies, es necesario que haya también algo común, aparte de lo que es propio y diferente de cada una de ellas. Aquello que es común tiene el lugar de materia, lo que es propio y produce distinción tiene el lugar de forma».[99] Añade además que «si este mundo es a imitación de aquél, la composición de éste es a imitación de la composición de aquél. Además, aquel mundo, si no tiene diversidad, no tiene orden; si no tiene orden, no tiene belleza ni ornamento. Pues bien, todo esto se da en relación con la materia». Por tanto, el mundo superior no sólo debe ser tenido por enteramente indivisible, sino también por divisible y diferenciado en virtud de algunas de sus condiciones; esa división y diferenciación no puede ser comprendida sin alguna clase de materia subyacente. Y aunque digo que toda esa multitud conviene en un ente indivisible y ajeno a toda dimensión, precisaré que es la materia aquel ente en el que se unen tantas formas. Antes de ser concebido como vario y multiforme, aquel ente era en concepto uniforme y antes que en concepto formado se daba en concepto informe.

Dicson —Aunque en lo que habéis dicho habéis aportado con brevedad muchas y sólidas razones para llegar a la conclusión de que la materia es una y una también la potencia por la que todo lo que es, es en acto; y que no conviene con menos razón a las sustancias incorpóreas que a las corpóreas, dado que ellas tienen el ser por el poder ser igual que éstas por el poder ser tienen el ser, tal como lo habéis demostrado además por otras razones muy capaces (para quien tiene la capacidad de considerarlas y comprenderlas), sin embargo, quisiera (ya que no con vistas a la perfección de la doctrina, al menos con vistas a la claridad de la misma) que especificarais de alguna otra manera lo siguiente: ¿cómo es que en esas cosas excelentísimas que son las incorpóreas puede darse algo informe e indefinido?, ¿cómo puede haber allí razón de la misma materia y que no obstante por el advenimiento de la forma y del acto no se digan igualmente cuerpos? ¿Cómo queréis que allí donde no hay mutación, generación ni corrupción alguna, haya materia, la cual ha sido puesta precisamente por ese fin? ¿Cómo podremos decir que la naturaleza inteligible es simple y decir que en ella hay materia y acto? Esto no lo pregunto

[99] Plotino, *Enéadas*, II, 4, 4.

por mí, para quien la verdad es manifiesta, sino quizá por otros que pueden ser más lentos y tener menos facilidad, como por ejemplo el maestro Polihimnio y Gervasio.

Polihimnio —*Cedo.*[100]

Gervasio —*Accepto*, y os doy las gracias, Dicson, porque tenéis en cuenta la necesidad de aquellos que no se atreven a preguntar, tal como exige la cortesía en las mesas ultramontanas, donde a quienes se sientan en segundo lugar no les está permitido sacar los dedos fuera del propio mantel o plato, sino que deben esperar a que se les ponga en la mano, a fin de que no coman bocado que no se vea pagado con un «muy agradecido».

Teófilo —Para resolver toda la cuestión diré que, igual que el hombre por su propia naturaleza de hombre es diferente del león por la propia naturaleza del león, pero por la naturaleza común de animal, de la sustancia corpórea y otras similares, son indiferentes y una misma cosa, asimismo la materia de las cosas corpóreas es diferente de la materia de las cosas incorpóreas por su propia naturaleza. Por tanto, todo lo que aducís del ser causa constitutiva de naturaleza corpórea, de ser sustrato de transmutaciones de toda clase y de ser parte de compuestos, conviene a esta materia corpórea por su propia naturaleza, porque la materia misma o —por decirlo más claramente— aquello mismo que puede ser hecho o que puede ser, o bien es hecho, existe por mediación de las dimensiones y extensión del sustrato y de aquellas cualidades que tienen su ser en la cantidad (y esto recibe el nombre de sustancia corpórea y presupone una materia corpórea), o bien es hecho —en el caso de que tenga el ser *ex novo*— y existe sin esas dimensiones, sin extensión ni cualidad; y esto se llama sustancia incorpórea y presupone igualmente dicha materia incorpórea. Así, a una única potencia activa tanto de cosas corpóreas como de cosas incorpóreas, o bien a un único ser tanto corpóreo como incorpóreo, corresponde una única potencia pasiva tanto corpórea como incorpórea y un único poder ser tanto corpóreo como incorpóreo. Por tanto, si queremos hablar de composición tanto en una naturaleza como en la otra, debemos entenderla de ambas maneras y considerar que en las cosas eternas se habla de una materia que está siempre bajo un mismo acto y que en las cosas variables contiene siempre ora un acto ora otro. En aquellas la materia tiene de una sola vez, siempre y a un mismo tiempo todo lo que puede tener y es todo lo que puede ser; en cambio

[100] «Estoy de acuerdo.»

esta otra materia lo tiene en muchas veces, en tiempos diferentes y según una determinada sucesión.

DICSON —Algunos, aunque concedan que en las cosas incorpóreas existe una materia, sin embargo, la entienden de una naturaleza muy diferente.

TEÓFILO —Por mucha diferencia que haya en la naturaleza propia de cada una, por la cual la una desciende al ser corpóreo y la otra no, la una recibe cualidades sensibles y la otra no, y no parece que pueda haber una naturaleza o razón común por un lado a esa materia a la que repugna la cantidad y el ser sustrato de las cualidades que existen en las dimensiones y por otro a esa naturaleza a la que no repugna ni lo uno ni lo otro, a pesar de todo la una y la otra constituyen una sola materia y (como ya se ha dicho repetidamente) toda la diferencia depende de la contracción a ser materia corpórea y a no serlo. Del mismo modo, en el ser animal todos los seres dotados de sentidos son uno solo, pero cuando ese género se contrae a especies determinadas, al hombre le repugna ser león y a este animal ser aquel otro. Y a esto añado (si quieres), porque me dirás que lo que nunca es debe ser considerado más bien imposible y contrario a la naturaleza que natural y por eso, como aquella materia incorpórea no tiene nunca dimensiones, debe estimarse que la corporeidad le es contranatural y que si eso es así, no es verosímil que exista una naturaleza común a ambas antes de que una de ellas se entienda contraída a ser corpórea, añado (digo) que a esa materia incorpórea podemos atribuir igualmente la necesidad de todos los actos dimensionales que (como vosotros querríais) la imposibilidad de los mismos. Esa materia, por ser actualmente todo lo que puede ser, tiene todas las medidas, tiene todas las especies de figuras y de dimensiones; y como las tiene todas, no tiene ninguna de ellas, porque lo que es tantas cosas diferentes es preciso que no sea ninguna de ellas en particular. A aquello que es todo le conviene excluir todo ser particular.

DICSON —¿Pretendes, pues, que la materia es acto? ¿Pretendes, además, que en las cosas incorpóreas la materia coincida con el acto?

TEÓFILO —Igual que el poder ser coincide con el ser.

DICSON —¿No difiere, por tanto, de la forma?

TEÓFILO —No difiere en nada en la potencia y acto absoluto, el cual no obstante está en el extremo de la pureza, simplicidad, indivisibilidad y unidad, porque es absolutamente todo, ya que si tuviera algunas dimensiones, un determinado ser, cierta figura, cierta diferencia, no sería absoluto, no será todo.

DICSON —¿Cualquier cosa, pues, que comprenda todos los géneros es indivisa?

TEÓFILO —Así es, porque la forma que comprende todas las cualidades no es ninguna de ellas; lo que tiene todas las figuras, no tiene ninguna figura; lo que tiene todo el ser sensible, no es a su vez sensible. Indiviso en mayor grado es lo que tiene todo el ser natural; en mayor grado lo que tiene todo el ser intelectual; eminentísimamente lo que tiene todo el ser que puede ser.

DICSON —¿Pretendéis que la escala del poder ser es semejante a esta escala del ser y que igual que asciende la razón formal asciende también la razón material?

TEÓFILO —Así es.

DICSON —Profunda y altamente definís materia y potencia.

TEÓFILO —Cierto.

DICSON —Pero esta verdad no estará al alcance de todos, porque es ciertamente difícil de entender cómo se poseen todas las especies de dimensiones y ninguna de ellas, cómo se tiene todo el ser formal sin tener ninguna forma.

TEÓFILO —¿Entendéis vos cómo puede darse?

DICSON —Creo que sí, porque alcanzo a entender que, para ser todo, es necesario que el acto no sea ninguna cosa determinada.

POLIHIMNIO —*Non potest esse idem, totum, et aliquid: ego quoque illud capio.*[101]

TEÓFILO —Entonces podréis comprender a este respecto que si quisiéramos establecer la dimensionalidad como naturaleza o razón de la materia, esa naturaleza no repugnaría a ninguna clase de materia, sino que una materia viene a diferir de la otra tan sólo en que una es independiente de las dimensiones y la otra contraída a ellas. Al ser independiente o absoluta, está por encima de todas las dimensiones y las comprende a todas; al estar contraída resulta comprendida por algunas dimensiones y está bajo algunas.

DICSON —Decís muy bien que la materia en sí misma no tiene dimensiones determinadas y por eso se entiende como indivisa y recibe las dimensiones en función de la naturaleza de la forma que recibe. Tiene unas dimensiones bajo la forma humana, otras bajo la forma de caballo, otras bajo el olivo, otras distintas bajo el mirto. Por tanto, antes de que esté bajo cualquiera de estas formas, tiene en potencia todas esas dimensiones, igual que tiene la capacidad de recibir todas esas formas.

---

101 «Una misma cosa no puede ser a la vez todo y algo. Yo también lo capto.»

Polihimnio —*Dicunt tamen propterea quod nullas habet dimensiones.*[102]

Dicson —Y nosotros decimos que *ideo habet nullas, ut omnes habeat.*[103]

Gervasio —¿Por qué preferís que las incluya a todas a que las excluya a todas?

Dicson —Porque no viene a recibir las dimensiones como desde fuera de ella, sino a mandarlas y a sacarlas como de su propio seno.

Teófilo —Muy bien dicho. Se trata además de un modo habitual de hablar de los peripatéticos, todos los cuales dicen que el acto dimensional y todas las formas naturales salen y provienen de la potencia de la materia. Es lo que en parte entiende Averroes, el cual, aunque árabe e ignorante de la lengua griega, era sin embargo más entendido en la doctrina peripatética que cualquier griego que hayamos leído; y habría entendido aún más si no hubiera sido tan adicto a su numen Aristóteles. Dice él que la materia comprende en su esencia las dimensiones no determinadas, con lo que quiere señalar que esas dimensiones vienen a determinarse ora con esta figura y estas dimensiones, ora con esa y aquella otra figura y aquellas y aquellas otras dimensiones, de acuerdo con el variar de las formas naturales. Esta concepción permite ver que la materia saca las formas como de su propio interior y no las recibe por así decir de fuera. Es lo que en parte entendió también Plotino, príncipe de la escuela de Platón. Estableciendo la diferencia entre la materia de las cosas superiores y la de las inferiores, dice que la primera es simultáneamente todo y puesto que posee todo, no tiene en qué cambiarse; en cambio la segunda se hace todo de acuerdo con una determinada vicisitud en las partes; así, se hace sucesivamente una y otra cosa, siempre por tanto en el ámbito de la diversidad, la alteración y el movimiento. De esta forma, pues, aquella materia no está nunca informe, como tampoco esta otra, aunque ello ocurra de manera diferente en una y en otra: aquélla en el instante de la eternidad, ésta en los instantes del tiempo; aquélla simultáneamente, ésta sucesivamente; ésta según el modo de la explicación, aquélla según el modo de la complicación; ésta como muchos, aquélla como uno; ésta para cada uno y cosa por cosa, aquélla como todo y todas las cosas.

[102] «Pero dicen que es porque [la materia] no tiene dimensiones.»

[103] «no tiene ninguna precisamente para que tenga todas».

Dicson —De manera que no tan sólo según vuestros principios, sino según los principios de otros modos de filosofar también, queréis inferir que la materia no es ese *prope nihil*,[104] esa potencia pura, desnuda, sin acto, sin virtud y perfección.

Teófilo —Así es. Digo que está privada de las formas y carece de ellas no a la manera como el hielo carece de calor o la profundidad está privada de luz, sino como la preñada está sin su prole, a la cual saca y produce de sí misma, igual que en este hemisferio la Tierra durante la noche está sin luz, la cual no obstante es capaz de recuperar con su propio movimiento de rotación.

Dicson —Resulta, pues, que también en estas cosas inferiores, aunque no totalmente, el acto viene a coincidir con la potencia en gran medida.

Teófilo —Lo dejo a vuestra consideración.

Dicson —Y si esta potencia de aquí abajo viniera finalmente a ser una sola con la de arriba, ¿qué pasaría?

Teófilo —Juzgad vos mismo. Podéis, según lo dicho, elevaros al concepto, no digo del sumo y óptimo principio, que está excluido de nuestra consideración, sino del alma del mundo, en tanto que es acto de todo y potencia de todo y está además toda en todo, de donde resulta (aunque existan innumerables individuos) que todo es uno; conocer esta unidad es el objetivo y fin de todas las filosofías y contemplaciones naturales, dejando en su propio ámbito la más alta contemplación que se eleva por encima de la naturaleza, la cual es imposible y nula a quien no cree.

Dicson —Es cierto, porque se asciende allí por luz sobrenatural, no natural.

Teófilo —Y no la tienen los que estiman que todas las cosas son cuerpo, ya sea simple, como el éter, o compuesto, como los astros y las cosas astrales, y no buscan la divinidad fuera del mundo infinito y de las cosas infinitas, sino dentro de él y en ellas.

Dicson —Me parece que ésta es la única diferencia que separa al teólogo que conoce a partir de la fe del verdadero filósofo.

Teófilo —Lo mismo creo yo también. Me parece que habéis comprendido lo que quiero decir.

Dicson —Bastante bien, pienso. De manera que deduzco de vuestras palabras que, aun en el caso de que no dejemos a la materia subir por encima de las cosas naturales y nos limitemos a la defini-

---

104 «casi nada».

ción usual que da de ella la filosofía más vulgar, hallaremos no obstante que le concede una prerrogativa mejor de lo que ella misma cree, pues no le concede en última instancia otra cosa que la razón de ser sustrato de formas y potencia receptiva de formas naturales, sin nombre, sin definición, sin determinación alguna, porque carece de toda actualidad. Esto ha parecido difícil a algunos encogullados, los cuales, queriendo excusar más que acusar a esta doctrina, dicen que la materia tiene únicamente el acto entitativo, esto es, diferente de aquello que sencillamente no es y que no tiene ser alguno en la naturaleza, como ocurre con alguna quimera o cosa imaginaria, ya que esta materia a fin de cuentas tiene el ser y con eso le basta, sin modo y sin dignidad, la cual depende del acto, que en ella no existe. Ahora bien, se podría pedir una explicación a Aristóteles: «¿Por qué pretendes tú, príncipe de los peripatéticos, que la materia no sea nada por no tener acto alguno antes que sea todo por tener todos los actos, téngalos confusos o confusísimos, como quieras? ¿No eres tú el que siempre que habla de la aparición de las formas en la materia o de la generación de las cosas, dice que las formas proceden y salen del interior de la materia y jamás se te ha oído decir que vengan de fuera por obra de un eficiente, sino que éste las hace brotar desde dentro? Dejo a un lado que al eficiente de estas cosas, llamado por ti con el nombre común de "Naturaleza", lo haces ciertamente principio interno y no externo, como ocurre en cambio en las cosas artificiales. Entonces, me parece que se ha de decir que ella no tiene en sí forma ni acto alguno, cuando viene a recibirlo de fuera; en cambio, me parece que se ha de decir que contiene todas las formas, cuando se dice que las saca todas de su seno. ¿No eres tú el que, ya que no forzado por la razón, incitado al menos por la manera usual de hablar, defines la materia diciendo que es más bien aquello de lo que se produce todas las especies naturales y que jamás has dicho que es aquello en lo que las cosas se hacen, como se debería en cambio decir si los actos no salieran de ella y por consiguiente no los contuviera?».

Polihimnio —*Certe consuevit dicere Aristoteles cum suis potius formas educi de potentia materiae, quam in illa induci; emergere potius ex ipsa, quam in ipsam ingeri*;[105] pero yo diría que Aristóteles ha

[105] «Cierto, Aristóteles y los suyos acostumbran a decir que las formas salen de la potencia de la materia, más bien que se introduzcan en ella; que emergen de ella más bien que se sumergen en ella.»

preferido llamar «acto» a la explicación de la forma antes que a su implicación.

DICSON —Y yo digo que el ser expreso, sensible y explicado no es la razón principal de la actualidad, sino que es una consecuencia y un efecto de ella, igual que el ser principal de la madera y la razón de su actualidad no consiste en el ser lecho, sino en ser de tal sustancia y constitución que pueda ser lecho, asiento, viga, imagen y cualquier cosa formada a partir de madera. No digamos ya que todas las cosas naturales se hacen a partir de la materia natural según una razón más profunda que las artificiales a partir de la materia artificial; porque el arte suscita las formas a partir de la materia bien por sustracción, como cuando de la piedra se hace la estatua, bien por aposición, como cuando se forma la cosa uniendo piedra a piedra, leño y tierra, mientras que la naturaleza hace todo a partir de su materia por vía de separación, de parto, de emanación, tal como entendieron los pitagóricos, comprendieron Anaxágoras y Demócrito, confirmaron los sabios de Babilonia, a quienes suscribió también Moisés, cuando describiendo la generación de las cosas, ordenada por el eficiente universal, se expresa de la siguiente manera: «Produzca la tierra sus animales; produzcan las aguas almas vivas»,[106] como si dijera: prodúzcalos la materia, porque según él el principio material de las cosas es el agua y por eso dice que el intelecto eficiente (llamado por él espíritu) «incubaba sobre las aguas»,[107] esto es, les daba la virtud de engendrar y a partir de ellas producía las especies naturales, las cuales son llamadas después por él en su totalidad y en sustancia aguas. De ahí que, hablando de la separación de los cuerpos inferiores y superiores, diga que «la mente separó las aguas de las aguas»[108] y que infiera que la tierra seca haya aparecido entre las aguas. Todos, por tanto, pretenden que las cosas provengan de la materia por vía de separación y no por vía de aposición y recepción, por lo que debemos decir que ella contiene las formas y las incluye en sí antes que pensar que esté vacía de ellas y las excluya. En consecuencia: ella, que explica lo que tiene implicado, es quien debe ser llamada cosa divina, óptima progenitora, engendradora y madre de las cosas naturales, incluso la naturaleza toda en sustancia. ¿No decís y afirmáis así, Teófilo?

---

[106] Gén 1, 24.
[107] Gén 1, 2.
[108] Gén 1, 6-7.

Teófilo —Efectivamente.

Dicson —Es más: me sorprende mucho que nuestros peripatéticos no hayan desarrollado el símil del arte, la cual estima que la mejor y más digna entre las muchas materias que conoce y trabaja es aquella que menos está sometida a la corrupción, que dura más tiempo y a partir de la cual se pueden producir más cosas. Por eso estima que el oro es más noble que la madera y que el hierro, porque está menos sujeto a corrupción y lo que puede hacerse de madera y hierro puede hacerse de oro, así como otras muchas cosas más, mayores y mejores por su belleza, constancia, maleabilidad y nobleza. Pues bien, ¿qué debemos decir entonces de aquella materia a partir de la cual se hace el hombre, el oro y todas las cosas naturales? ¿No debemos estimarla más digna que la materia del arte y concederle una actualidad superior? ¿Por qué, Aristóteles, aquello que es fundamento y base de la actualidad (quiero decir de aquello que es en acto) y aquello que tú mismo dices existe siempre, dura eternamente, no querrás que sea en acto más que tus formas, que esas entelequias tuyas que van y vienen?, de manera que cuando quisieras buscar la permanencia de este principio formal también...

Polihimnio —*Quia principia oportet semper manere.*[109]

Dicson —... y no pudiendo recurrir a las fantásticas ideas de Platón, por ser tan enemigas tuyas, te verás obligado y forzado a decir que estas formas específicas o bien tienen su actualidad permanente en la mano del eficiente (y eso no lo puedes decir, porque dices de él que suscita y hace salir las formas de la potencia de la materia) o bien tienen su actualidad permanente en el seno de la materia. Y así te será necesario decir, porque todas las formas, que aparecen como en la superficie de la materia y a las que tú llamas formas individuales y en acto (tanto las que han sido como las que son y serán), son cosas que tienen un principio, no son ellas mismas principio. Y así yo creo, ciertamente, que la forma particular está en la superficie de la materia como el accidente en la superficie de la sustancia compuesta, por lo que la forma expresa tiene menos razón de actualidad que la materia, igual que la forma accidental tiene también menos razón de actualidad que el compuesto.

Teófilo —Verdaderamente Aristóteles concluye de manera miserable cuando dice junto con todos los filósofos antiguos que los principios deben ser siempre permanentes y luego, cuando busca-

[109] «Porque conviene que los principios permanezcan siempre.»

mos en su doctrina dónde tiene su perpetua permanencia la forma natural, que va fluctuando en el dorso de la materia, no la hallaremos ni en las estrellas fijas, porque estos particulares que vemos no descienden de lo alto, ni en los sellos ideales separados de la materia, porque los tales sin duda, si no son monstruos, son peores que monstruos, quiero decir: quimeras y vanas fantasías. ¿Entonces qué? Están en el seno de la materia. ¿Y qué más? Ella es fuente de la existencia en acto. ¿Queréis que os diga aún más y que os haga ver en cuántos absurdos ha incurrido Aristóteles? Él dice que la materia existe en potencia. Preguntadle entonces cuándo existirá en acto. Responderá, y con él una gran multitud: cuando tenga la forma. Entonces haz una nueva pregunta: ¿qué es lo que comienza a ser? Responderán mal que les pese: el compuesto y no la materia, porque ella es siempre la misma, no se renueva, no cambia. Del mismo modo, en las cosas artificiales, cuando se hace la estatua a partir de la madera, no decimos que a la madera le sobrevenga un nuevo ser (porque no es ahora más ni menos madera de lo que era antes), sino que es quien recibe el ser y la existencia en acto lo que se produce como nuevo, el compuesto, o sea: la estatua. Entonces, ¿por qué decís que la potencia pertenece a aquello que jamás será en acto o jamás tendrá el acto? No es, por tanto, la materia potencia de ser o la que puede ser, ya que ella es siempre idéntica e inmutable; ella es en torno a quien y en quien se da la mutación, antes que sea ella misma quien se muta. Lo que se altera, aumenta, disminuye, cambia de lugar, se corrompe, es siempre (como vosotros mismos, peripatéticos, reconocéis) el compuesto, jamás la materia. Entonces, ¿por qué decís que la materia está ora en potencia ora en acto? Ciertamente, nadie debe dudar de que o por recibir las formas o por sacarlas de sí misma ella no obtiene mayor o menor actualidad en lo que a su esencia y sustancia se refiere; por eso no hay razón para que se la llame en potencia, denominación que en cambio cuadra a aquello que está en continuo movimiento sobre ella, no a ella misma, que está en cambio eternamente estable y es causa más bien de la estabilidad, puesto que si la forma, en cuanto a su ser fundamental y específico, es de una esencia simple e invariable (no sólo lógicamente —en el plano del concepto y de la razón—, sino también físicamente, esto es, en la naturaleza), será preciso que se encuentre en la perpetua capacidad de la materia, la cual es una potencia indistinta del acto, tal como he explicado ya de muchas maneras siempre que he tratado de la potencia.

Polihimnio —*Queso,*[110] decid algo del apetito de la materia, a fin de que tomemos alguna resolución a propósito de cierta discusión avenida entre Gervasio y yo.

Gervasio —Hacedlo, Teófilo, por favor, porque éste me ha roto la cabeza con el símil de la mujer y la materia y que la mujer no se contenta menos con los machos que la materia con las formas y así sucesivamente.

Teófilo —Dado que la materia no recibe nada de la forma, ¿por qué queréis que la apetezca? Si (como hemos dicho) ella saca de su seno las formas y por consiguiente las tiene en sí, ¿cómo queréis que las apetezca? No apetece las formas que cada día se cambian en su dorso, porque toda cosa bien dispuesta apetece aquello de lo que recibe perfección. ¿Qué puede dar una cosa corruptible a una cosa eterna, una cosa imperfecta como es la forma de cosas sensibles, que siempre está en movimiento, a otra tan perfecta, que, si se examina bien, es un ser divino en las cosas, como quizá quería decir David de Dinant, mal entendido por algunos que exponen su opinión? No desea la forma para ser conservada por ella, porque la cosa corruptible no conserva la cosa eterna; además, es manifiesto que la materia conserva la forma, por lo cual tal forma debe antes desear la materia para perpetuarse, porque si se separa de ésta es ella quien pierde el ser, y no por el contrario la materia, que tiene todo lo que tenía antes de que ella apareciera y que puede tener además otras formas. Dejo a un lado que, cuando se da la causa de la corrupción, no se dice que la forma huye de la materia o que deja la materia, sino más bien que la materia rechaza esa forma para tomar otra. Y a este respecto dejo también a un lado que no tenemos más razón para decir que la materia apetece las formas que, por el contrario, las odia (hablo de las formas que se generan y corrompen, porque la fuente de las formas, que está en ella misma, no puede apetecer, ya que no se apetece lo que se posee), porque por la misma razón por la que decimos que apetece lo que en un determinado momento recibe o produce, podríamos también decir que lo aborrece cuando lo rechaza o elimina. Es más: con muchísima más razón abomina que apetece, dado que rechaza eternamente esa forma individual que durante un breve tiempo retiene. Por consiguiente, si recuerdas esto, que rechaza tantas cuantas toma, debes concederme que es lícito decir que las aborrece, del mismo modo que yo te concedo decir que las desea.

110 «Por favor.»

GERVASIO —He ahí tirados por tierra no solamente los castillos de Polihimnio, sino también los de otros que no son Polihimnio.

POLIHIMNIO —*Parcius ista viris.*[111]

DICSON —Bastante hemos comprendido ya por hoy. Nos veremos mañana.

TEÓFILO —Entonces adiós.

[111] «Más despacio, para echar eso en cara a los hombres» (Virgilio, *Églogas*, III, 7 [trad. de B. Segura Ramos]).

DIÁLOGO QUINTO

TEÓFILO —Por tanto, el universo es uno, infinito, inmóvil. Una es, digo, la posibilidad absoluta, uno el acto. Una la forma o alma, una la materia o cuerpo. Una la cosa, uno el ente. Uno el máximo y óptimo, el cual no debe poder ser comprendido y por eso tampoco definible y delimitable; es por tanto infinito e ilimitado y por consiguiente inmóvil. No se mueve localmente, porque no tiene nada fuera de sí a donde trasladarse, ya que es el todo. No se genera, porque no hay otro ser que él pueda desear o esperar, ya que él tiene todo el ser. No se corrompe, porque no hay otra cosa en la que se cambie, ya que él es toda cosa. No puede disminuir o crecer, ya que es infinito, a quien igual que no se le puede añadir, tampoco se le puede sustraer, porque el infinito no tiene partes proporcionales. No es alterable en otra disposición, porque no tiene nada exterior por quien pueda padecer o ser afectado de alguna manera. Además, por comprender todos los contrarios en su ser, en unidad y armonía, y no poder tener ninguna inclinación a un ser nuevo y distinto, ni tampoco a uno u otro modo de ser, no puede ser sujeto de mutación según cualidad alguna, ni puede tener un contrario o diferente que lo altere, porque en él todo es concorde. No es materia, porque no es figurado ni figurable, no es limitado ni limitable. No es forma, porque no informa ni figura otra cosa, ya que es todo, es máximo, es uno, universo. No es mensurable ni medida. No se comprende, porque no es mayor que sí mismo. No es comprendido, porque no es menor que sí mismo. No se iguala, porque no es una cosa y otra cosa, sino uno e idéntico. Como es idéntico y uno, no tiene ser y ser; y como no tiene ser y ser, tampoco tiene parte y parte; y como no tiene parte y parte, tampoco es compuesto. Es límite de tal manera que no es límite; es forma de tal manera que no es forma; es materia de tal manera que no es materia; es alma de tal

manera que no es alma, porque es el todo indiferentemente y por eso es uno, el universo es uno. En él, ciertamente, no es mayor la altura que la longitud y la profundidad, por lo cual se le llama, por cierta semejanza, esfera, aunque no lo es.

En la esfera la longitud es idéntica a la anchura y a la profundidad, porque tienen idéntico límite; pero en el universo la anchura, la longitud y la profundidad son la misma cosa porque idénticamente no tienen límite y son infinitas. Si no tienen mitad, cuarta parte ni otras medidas, si no hay medida en ellas, tampoco hay parte proporcional ni en absoluto parte que sea diferente del todo, porque si quieres decir parte del infinito, preciso es que la digas infinita; y si es infinita, concurre en un mismo ser con el todo. Por tanto, el universo es uno, infinito, sin partes. Y si en el infinito no hay diferencia de todo y parte, de cosas distintas, sin duda el infinito es uno. En el ámbito del infinito no hay una parte mayor y otra parte menor, porque a la proporción del infinito no se acerca más una parte todo lo mayor que quieras que otra todo lo menor que quieras; por eso en la duración infinita la hora no es diferente del día, el día del año, el año del siglo, el siglo del momento, porque los momentos y las horas no son más que los siglos y no tienen menor proporción los unos que los otros con la eternidad. Similarmente, en el infinito no es diferente el palmo del estadio, el estadio de la parasanga, porque a la proporción con la inmensidad no te acercas más con las parasangas que con los palmos. Por tanto, infinitas horas no son más que infinitos siglos e infinitos palmos no hacen un número mayor que infinitas parasangas. No te acercas más a la proporción, semejanza, unión e identidad con el infinito, siendo hombre que siendo hormiga, siendo una estrella más que siendo un hombre, porque a ese ser no te acercas más siendo Sol o Luna que siendo un hombre o una hormiga, y por eso en el infinito estas cosas son indiferentes; y lo que digo de éstas lo entiendo de todas las demás cosas que existen individualmente. Pues bien, si todas estas cosas individuales no son distintas en el infinito, no son diferentes, no son especie, tampoco son por consecuencia necesaria número. Por tanto, el universo es una vez más uno e inmóvil.

El universo, puesto que comprende todo, no experimenta diferencias en su ser y no comporta en sí ni con sí mutación alguna, es por consiguiente todo lo que puede ser y en él (como dije el otro día) el acto no es diferente de la potencia. Si el acto no es diferente de la potencia, es necesario que en el universo el punto, la línea, la superficie y el cuerpo no sean diferentes entre sí, porque la línea es superficie en la

medida en que moviéndose puede ser superficie; del mismo modo la superficie se mueve y se hace cuerpo en la medida en que puede moverse y con su flujo puede hacerse cuerpo. Es necesario, por tanto, que en el infinito el punto no sea diferente del cuerpo, porque el punto fluyendo del ser punto se hace línea; fluyendo del ser superficie, se hace cuerpo. Por tanto, el punto, puesto que es cuerpo en potencia, no difiere de ser cuerpo allí donde la potencia y el acto son una misma cosa. Por tanto, el individuo no es diferente de lo divisible, lo simplicísimo del infinito, el centro de la circunferencia.

Así pues, dado que el infinito es todo lo que puede ser, es inmóvil. Porque en él todo es indiferente, es uno; y porque tiene toda la grandeza y perfección que se puede tener absolutamente, es máximo y óptimo inmenso.

Si el punto no es diferente del cuerpo, ni el centro de la circunferencia, ni lo finito del infinito, ni el máximo del mínimo, podemos afirmar con toda seguridad que el universo es todo centro o que el centro del universo está en todas partes y que la circunferencia no está en parte alguna en la medida en que es diferente del centro; o bien que la circunferencia está en todas partes, pero su centro no se halla en ningún sitio en la medida en que es diferente de ella. He ahí cómo no es imposible, sino necesario, que el óptimo, máximo, incomprensible, sea todo, esté en todas partes y en todo, porque en tanto que simple e indivisible puede ser todo, estar en todas partes y en todo. Y de este modo no se ha dicho en vano que Júpiter llena todas las cosas, habita todas las partes del universo, es centro de lo que tiene el ser: uno en todo y por quien todo es uno. Siendo todas las cosas y comprendiendo todo el ser en sí, viene a hacer que todo esté en todo.

Sin embargo, me diréis: ¿por qué, entonces, las cosas cambian, la materia particular se esfuerza por alcanzar otras formas? Os respondo que ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. Y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes, porque muchas formas son incompatibles en un mismo sujeto, ya sea porque son contrarias o porque pertenecen a especies distintas; así no puede darse un mismo sujeto individual bajo los accidentes de caballo y de hombre, bajo las dimensiones de una planta y de un animal. Además, el universo comprende todo el ser totalmente, porque fuera y más allá del ser infinito no existe nada, ya que no existe fuera ni más allá; en cambio, cada

una de las cosas del universo comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una existen infinitas otras. Entended, pues, que todo está en todo, pero no totalmente y omnímodamente en cada cosa. Entended, pues, que cada cosa es una, pero no de un solo modo. Por eso no miente quien dice que uno es el ente, la sustancia y la esencia, el cual —como infinito e ilimitado, tanto según la sustancia como según la duración, la magnitud y el poder— no tiene carácter de principio ni de principiado, porque concurriendo todo en unidad e identidad —quiero decir, en un mismo ser— viene a tener un valor absoluto y no relativo.

En el uno infinito e inmóvil que es la sustancia, que es el ente, se halla la multitud, el número, que aun siendo modo y multiformidad del ente, la cual viene a denominar las cosas una a una, no por ello hace que el ente sea más de uno, sino multímodo, multiforme y multifigurado. Por eso, reflexionando profundamente con los filósofos naturales y dejando a los lógicos con sus fantasías, hallamos que todo lo que produce diferencia y número es puro accidente, pura figura y pura complexión; toda producción, sea del tipo que sea, es una alteración, permaneciendo la sustancia siempre idéntica, porque no hay más que una, un único ente divino, inmortal. Esto ha sido capaz de entenderlo Pitágoras, que no teme a la muerte, sino que espera la mutación; han sido capaces también de entenderlo todos los filósofos a quienes se llama vulgarmente físicos, los cuales dicen que nada se genera ni se corrompe sustancialmente, a menos que queramos llamar de esta manera a la alteración; lo ha entendido también Salomón, el cual dice que no hay nada nuevo bajo el Sol, sino que lo que es, fue ya con anterioridad. Tenéis, pues, cómo todas las cosas son en el universo y el universo es en todas las cosas, nosotros en él, él en nosotros; de esta manera todo concurre en una perfecta unidad. Ésta es la razón por la que no debemos atormentarnos el espíritu; ésta es la razón por la que no hay nada por lo que debamos entristecernos, porque esta unidad es estable y siempre permanece; este uno es eterno; cualquier rostro, cualquier faz, cualquier otra cosa, es vanidad, es como nada; es más: todo lo que existe fuera de este uno, es nada.

Los filósofos que han descubierto esta unidad han descubierto también a su amiga Sabiduría. La sabiduría, la verdad, la unidad, son absolutamente la misma cosa. Todos han sabido decir que verdadero, ente y uno es la misma cosa, pero no todos lo han comprendido, porque algunos han adoptado el modo de hablar de los verdaderos sabios, pero no han comprendido su modo de entender. Entre ellos está Aris-

tóteles, que no descubrió el uno, no descubrió el ente y no descubrió lo verdadero, porque no conoció al ente como uno. Y aunque era libre de tomar el significado del ente común a la sustancia y al accidente y también de distinguir sus categorías en tantos géneros y especies, de acuerdo con tantas diferencias, sin embargo, no por ello ha dejado de ser menos poco versado en la verdad, por no haber profundizado en el conocimiento de esta unidad e indiferencia en la naturaleza y ser permanentes, y —como sofista muy árido— de pervertir con explicaciones malévolas y convicciones de poco valor el pensamiento de los antiguos, oponiéndose a la verdad no tanto quizá por incapacidad intelectual como por causa de envidia y de ambición.

Dicson —Así que este mundo, este ente, verdadero, universo, infinito, inmenso, está entero en cada una de sus partes, de manera que es el mismo *ubique.*[112] En consecuencia, lo que está en el universo, con respecto al universo (ocurra lo que ocurra en relación con los otros cuerpos particulares) está en todas partes, en la medida de su capacidad, porque está encima, debajo, a derecha, a izquierda y según todas las diferencias de lugar, ya que en todo el infinito hay todas estas diferencias y ninguna de ellas. Cualquier cosa que tomemos en el universo, puesto que tiene en sí aquello que está todo entero en todas partes, comprende según su modo propio toda el alma del mundo (aunque no totalmente, como ya hemos dicho), la cual está entera en cualquier parte del mismo. Por eso, igual que el acto es uno y realiza un único ser en todas partes, hemos también de creer que en el mundo no hay una pluralidad de sustancias y de aquello que es verdaderamente ente. Además, sé que tenéis por algo evidente que cada uno de todos estos mundos innumerables que vemos en el universo está en él no tanto como en un lugar que contiene y como en un intervalo y espacio, cuanto como en un abarcador, conservador, motor, eficiente, el cual resulta tan comprendido en su totalidad por cada uno de estos mundos como el alma toda por cada una de las partes del mismo. Por eso, aunque un mundo particular se mueva hacia y alrededor de otro, como la Tierra con respecto al Sol y alrededor del Sol, sin embargo, con respecto al universo nada se mueve hacia él ni alrededor de él, sino en él.

Queréis además que del mismo modo que el alma (incluso según el modo vulgar de hablar) está en toda la gran mole a la que da el ser, permaneciendo al mismo tiempo indivisa y por tanto estando idéntica y entera en el todo y en cada una de las partes, así también la esencia

---

[112] «en todas partes».

del universo es una tanto en el infinito como en cualquier cosa tomada como miembro de dicho universo, de suerte que el todo y cualquier parte del todo vienen a ser absolutamente una sola cosa desde el punto de vista de la sustancia. Por eso no ha hablado impropiamente Parménides cuando ha llamado al universo uno, infinito e inmóvil, independientemente de lo que haya querido significar, pues tal cosa no es segura, dado que lo sabemos por relator escasamente fidedigno. Afirmáis que todas las diferencias que vemos en los cuerpos en cuanto a sus formaciones, complexiones, figuras, colores y demás rasgos propios y comunes, no son otra cosa que un aspecto diferente de una idéntica sustancia; un rostro lábil, móvil, corruptible, de un ser inmóvil, persistente y eterno, en el cual están todas las formas, figuras y miembros, pero sin distinción y como aglomerados, del mismo modo que en la semilla, donde el brazo no es distinto de la mano, el busto de la cabeza, el nervio del hueso, y donde la diferenciación y separación no viene a producir una sustancia nueva y diferente, sino que actualiza y realiza determinadas cualidades, diferencias, accidentes y ordenamientos en relación con esa misma sustancia.

Y lo que se dice de la semilla con respecto a los miembros de los animales se dice también del alimento con respecto al quilo, a la sangre, la flema, la carne, el semen; se dice asimismo de cualquier otra cosa que preceda al estado de alimento u otro; y asimismo de todas las cosas, subiendo desde el grado más ínfimo de la naturaleza hasta el grado superior de ella, desde la totalidad física que conocen los filósofos hasta la altura del arquetipo en que creen los teólogos, si quieres. Terminarás llegando a una sustancia idéntica del todo, original y universal, que se llama el ente, fundamento de todas las especies y formas diversas. Lo mismo pasa en el arte del carpintero, donde hay una sustancia de leño, sometida a todas las figuras y medidas, que no son leño, sino de leño, en el leño y en torno al leño. Por eso, todo lo que origina diversidad, de géneros, de especies, de diferencias o propiedades; todo lo que consiste en la generación, corrupción, alteración y cambio, no es ente, no es ser, sino condición y circunstancia de ente y ser, el cual es único, infinito, inmóvil, sujeto, materia, vida, alma, verdadero y bueno. Pretendéis que por ser el ente indivisible y simplicísimo, puesto que es infinito y acto (todo en todo y todo en cada parte, de modo que hablamos de parte en el infinito y no de parte del infinito), no podemos pensar de ningún modo que la Tierra sea parte del ente, el Sol parte de la sustancia, siendo ésta indivisible; pero sí está permitido hablar de sustancia de la parte o todavía mejor, de sustancia

en la parte. De la misma manera, no es correcto decir que parte del alma está en el brazo, parte del alma está en la cabeza, pero sí que el alma está en esa parte que es la cabeza o hablar de la sustancia de la parte o en la parte que es el brazo, porque el ser porción, parte, miembro, todo, tanto, cuanto, mayor, menor, como esto, como aquello, de esto, de aquello, concordante, diferente y de otras determinaciones que no se refieren al uno absoluto y que por tanto no se pueden referir a la sustancia, al uno, al ente, sino que en relación con la sustancia, en el uno o en torno al ente, son como modos, determinaciones y formas; de la misma manera que se dice vulgarmente que en torno a una sustancia están la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión y demás categorías circunstantes, así también en el ente único y supremo, en el cual el acto es indiferente de la potencia y puede ser todo absolutamente y es todo lo que puede ser: desde el punto de vista de la complicación es uno, inmenso, infinito y comprende todo el ser, mientras que desde el punto de vista de la explicación está en estos cuerpos sensibles y en la diferente potencia y acto que vemos en ellos. Por eso pretendéis que lo que es engendrado y genera (ya se trate de un agente equívoco o unívoco, como dicen los filósofos vulgares) y aquello de lo que se hace la generación constituyen siempre una misma sustancia. Por todo ello no os sonará mal en el oído la sentencia de Heráclito, el cual dijo que todas las cosas son una sola cosa, que por la mutabilidad tiene en sí todas las cosas; y puesto que contiene todas las formas, consiguientemente le convienen todas las definiciones y por tanto los enunciados contradictorios son verdaderos. Y lo que produce la multiplicidad en las cosas no es el ente, no es la cosa, sino lo que aparece, lo que se representa al sentido y está en la superficie de la cosa.

Teófilo —Así es. Además, quiero que aprendáis otros puntos fundamentales de esta importantísima ciencia y de este fundamento solidísimo de las verdades y secretos de la naturaleza. En primer lugar, pues, quiero que toméis nota de que la escala por la que la naturaleza desciende a la producción de las cosas y el intelecto asciende al conocimiento de ellas es una y la misma; y que tanto el uno como la otra proceden de la unidad a la unidad pasando por multitud de medios. Dejo a un lado que, con su modo de filosofar, los peripatéticos y muchos platónicos hacen que el acto purísimo desde un extremo y la purísima potencia desde el otro procedan a la multitud de las cosas, como una especie de punto intermedio. Otros, por su parte, pretenden, hablando metafóricamente, que las tinieblas y la luz concurren a la constitución de innumerables grados de formas, efigies, figuras y

colores. Al lado de ellos, que consideran dos principios y dos príncipes, comparecen solícitos otros, enemigos de la poliarquía e incapaces de soportarla, los cuales hacen coincidir esos dos principios en uno solo, el cual es a la vez abismo y tiniebla y claridad y luz, oscuridad profunda e impenetrable y luz superior e inaccesible. En segundo lugar, considerad que el intelecto, queriendo liberarse y separarse de la imaginación a que está unido, además de recurrir a las figuras matemáticas y de la imaginación para comprender por medio de ellas o por analogía con ellas el ser y la sustancia de las cosas, viene también a reducir la multitud y diversidad de las especies a una misma y única raíz: así Pitágoras, que puso los números como principios específicos de las cosas, entendió que el fundamento y la sustancia de todos ellos era la unidad; Platón y otros, que establecieron que las especies consistían en las figuras, entendieron que el punto, en tanto que sustancia y género universal, era la cepa y raíz única de todas, y quizá las superficies y las figuras son lo que al final entendió Platón por su «Grande» y el punto y el átomo lo que entendió por su «Pequeño», principios gemelos específicos de las cosas, que después se reducen a uno, igual que todo lo divisible se reduce a un principio indivisible. Así pues, los que afirman que el principio sustancial es el uno pretenden que las sustancias son como los números; aquellos otros que entienden el principio sustancial como el punto pretenden que las sustancias de las cosas son como las figuras, pero todos coinciden en establecer un principio indivisible. Sin embargo, el modo de proceder de Pitágoras es mejor y más puro que el de Platón, porque la unidad es causa y razón de la indivisibilidad y de la puntualidad y constituye un principio más absoluto y más adecuado al ente universal.

Gervasio —¿Por qué razón Platón, que vino después, no hizo lo mismo ni mejor que Pitágoras?

Teófilo —Porque prefirió ser considerado maestro, hablando peor y de una manera menos adecuada y apropiada, a hacerse valer como discípulo hablando sencillamente mejor. Lo que quiero decir es que con su filosofía perseguía más la gloria personal que la verdad, ya que me resulta imposible dudar de que sabía muy bien que su modo de proceder resultaba más apropiado para las cosas corporales y consideradas corporalmente, mientras que el otro no se acomodaba menos ni era menos apropiado a estas que a todas las demás cosas que la razón, la imaginación, el intelecto y tanto la una como la otra naturaleza supieran fabricar. Todos reconocerán que no se ocultaba a Platón que la unidad y los números consideran y dan razón necesaria de puntos

y figuras, mientras que ellos no son considerados y no reciben razón necesaria de figuras y puntos, del mismo modo que la sustancia dimensional y corpórea depende de la incorpórea e indivisible; además, esta última es independiente de la primera, porque se puede hallar la razón de los números independientemente de la de la medida, pero la primera no es independiente de la otra, porque no se puede hallar la razón de las medidas sin la de los números. Por eso la analogía y proporción aritmética es más apropiada que la geométrica para guiarnos, a través de la multiplicidad, a la contemplación y captación de ese principio indivisible que, por ser la sustancia única y radical de todas las cosas, es imposible que tenga un nombre preciso y determinado o una expresión que signifique positiva más que privativamente. Por eso ha sido llamado por unos «punto», por otros «unidad», por otros «infinito» y otras varias denominaciones semejantes a éstas.

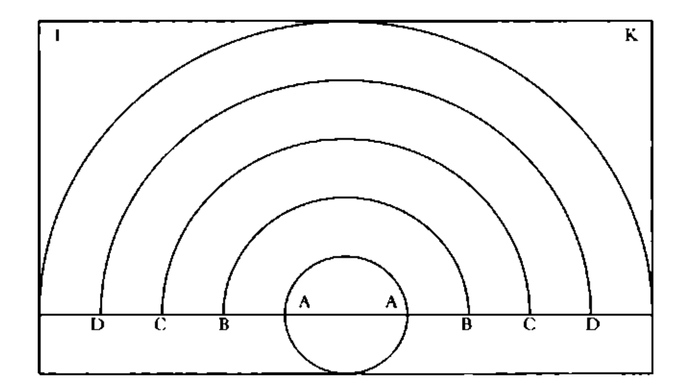
Añade a lo que se ha dicho que, cuando el intelecto quiere comprender la esencia de una cosa, simplifica todo lo que puede; quiero decir: rechazando los accidentes corruptibles, las dimensiones, los signos, las figuras, se retira de la composición y multiplicidad a aquello que subyace a esas cosas. Así, no entendemos una larga escritura o un discurso prolijo a menos que los contraigamos en una significación simple; el intelecto demuestra con ello claramente que la sustancia de las cosas reside en la unidad, a la cual va buscando o en verdad o en imagen. Créeme: sería consumadísimo y perfectísimo geómetra el que pudiera contraer a una única significación todas las significaciones dispersas en los principios de Euclides; perfectísimo lógico el que contrajera todas las significaciones a una sola. De aquí proviene la gradación de las inteligencias, porque las inferiores no pueden entender muchas cosas excepto con muchas imágenes, similitudes y formas. Las superiores entienden mejor con pocas. Las más altas perfectísimamente con poquísimas. La primera inteligencia comprende el todo perfectísimamente en una sola idea. La mente divina y la unidad absoluta es simultáneamente lo que entiende y lo que es entendido, sin imagen alguna. De esta manera, pues, ascendiendo nosotros al conocimiento perfecto, vamos complicando la multiplicidad, al igual que la unidad se va explicando cuando se desciende a la producción de las cosas. El descenso es de un ente único a infinitos individuos y especies innumerables; el ascenso va de éstos a aquél. Para poner punto final, pues, a esta segunda consideración, digo que cuando aspiramos y nos esforzamos por alcanzar el principio y sustancia de las cosas, hacemos un progreso hacia la indivisibilidad; y jamás creemos haber alcanzado

el primer ente y sustancia universal hasta que no hayamos llegado a ese uno indiviso en que todo está comprendido. Mientras tanto, no creemos comprender de la sustancia y de la esencia más de lo que sabemos comprender de la indivisibilidad. De ahí que los peripatéticos y los platónicos reduzcan los infinitos individuos a una razón indivisible de muchas especies, comprendan innumerables especies bajo un número determinado de géneros —que Arquitas fue el primero en querer que fueran diez— y este número determinado de géneros en un único ente, en una sola cosa, la cual cosa y ente es comprendida por ellos como un nombre y una expresión verbal, como un significado lógico y en última instancia, como una vanidad, porque al proceder después físicamente no reconocen un principio único de realidad y de ser de todo lo que es, como un significado y nombre común a todo lo que se dice y se comprende, lo cual les ha sucedido, ciertamente, por incapacidad intelectual.

En tercer lugar, debes saber que siendo la sustancia y el ser algo distinto e independiente de la cantidad y no siendo, por consiguiente, la medida y el número sustancia, sino en torno a la sustancia, no ente, sino algo del ente, sucede que debemos decir necesariamente que la sustancia es esencialmente sin número y sin medida, y por eso es una e indivisible en todas las cosas particulares, las cuales reciben su particularidad del número, esto es, de cosas que son en torno a la sustancia. Por eso, quien aprehende a Polihimnio como Polihimnio, no aprehende una sustancia particular, sino la sustancia en el individuo particular y en las diferencias que hay en torno a ella, la cual viene a poner por medio de ellas a este hombre en el número y en la multiplicidad bajo una especie. Así, del mismo modo que ciertos accidentes humanos producen una multiplicidad de lo que llamamos individuos de la humanidad, determinados accidentes animales producen también una multiplicación de las especies de la animalidad. Igualmente, determinados accidentes vitales producen multiplicación de lo animado y viviente. De la misma manera, determinados accidentes corpóreos producen multiplicación de la corporeidad. Similarmente, determinados accidentes de la existencia producen multiplicación de la sustancia. Del mismo modo, determinados accidentes del ser producen multiplicación de la entidad, de la verdad, la unidad, el ente, lo verdadero, lo uno.

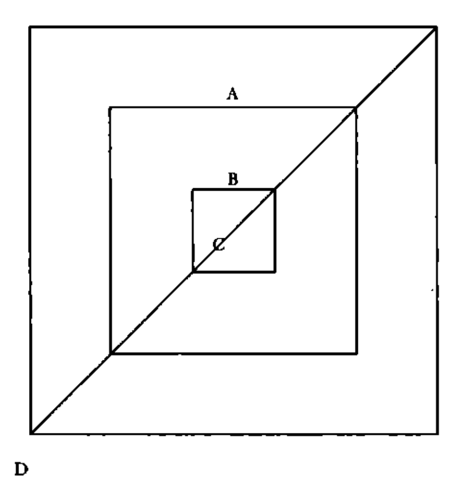
En cuarto lugar, toma los signos y las verificaciones mediante las cuales queremos concluir que los contrarios coinciden en una sola cosa. No te será difícil inferir de ahí al final que todas las cosas son

uno, igual que todo número —tanto par como impar, tanto finito como infinito— se reduce a la unidad, la cual reiterada en modo finito produce el número y en modo infinito niega el número. Los signos los tomarás de la matemática, las verificaciones de las otras facultades morales y especulativas. Veamos, pues, los signos. Dime: ¿qué es más diferente de la línea recta que el círculo?, ¿hay algo más contrario a lo recto que lo curvo? Sin embargo, en el principio y mínimo coinciden, dado que (como percibió divinamente el Cusano, descubridor de los más bellos secretos de la geometría) ¿qué diferencia encontrarás tú entre el arco mínimo y la mínima cuerda? Además, en el máximo, ¿qué diferencia hallarás entre el círculo infinito y la línea recta? ¿No ves que cuanto más grande es el círculo tanto más se va aproximando con su arco a la recta? ¿Quién es tan ciego que no alcanza a ver cómo el arco *BB*, por ser más grande que el arco *AA*, el arco *CC* más grande que el arco *BB*, y el arco DD más grande que los otros tres, tienden todos ellos a ser parte de un círculo cada vez mayor y de esta manera a acercarse cada vez más a la rectitud de la línea infinita del círculo infinito señalada por *IK*?



Entonces, es preciso sin duda decir y creer que así como la línea que es más grande es tanto más recta cuanto mayor es, similarmente la línea más grande de todas debe ser superlativamente la más recta de todas, de suerte que al final la línea recta infinita vendrá a ser un círculo infinito. He ahí, pues, cómo no tan sólo el máximo y el mínimo coinciden en un único ser, como ya hemos demostrado en otras ocasiones, sino también cómo en el máximo y en el mínimo los contrarios vienen a ser una cosa única e indiferente. Además, si quieres comparar las especies finitas con el triángulo, puesto que todas las cosas finitas,

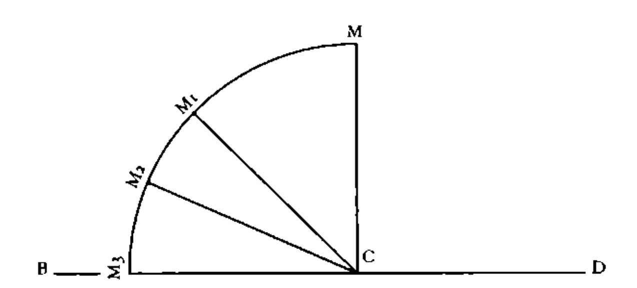
a partir de la primera cosa finita y determinada, participan en virtud de cierta analogía de la finitud y la determinación (igual que en todos los géneros todos los predicados análogos toman el grado y el orden del sujeto primero y máximo de dicho género), por eso de que el triángulo es la primera figura, la cual no se puede resolver en otra especie de figura más simple (mientras por el contrario el cuadrado se resuelve en triángulos) y es por consiguiente fundamento primero de cualquier cosa determinada y figurada, entonces hallarás que el triángulo, del mismo modo que no se resuelve en otra figura, tampoco puede pasar a triángulos, cuyos tres ángulos sean mayores o menores, aun cuando sean variados y diversos, de variadas y diversas figuras en cuanto a su magnitud mayor y menor, mínima y máxima. Por eso, si pones un triángulo infinito (no digo real y absolutamente infinito, porque el infinito no tiene figura, sino infinito por suposición y en tanto que el ángulo da lugar a lo que nos proponemos demostrar), ese triángulo no tendrá un ángulo mayor que el triángulo mínimo finito y no sólo no mayor que los triángulos intermedios y otro máximo. Dejando a un lado la comparación entre figuras y figuras, quiero decir, entre triángulos y triángulos, y tomando ángulos y ángulos, todos son iguales (por grandes y pequeños que sean), tal como aparece en este cuadrilátero,



el cual está dividido por la diagonal en una serie de triángulos. Vemos que no tan sólo son iguales los ángulos rectos de los cuadrados *A*, *B*, *C*, sino también todos los ángulos agudos que resultan de la división por medio de dicha diagonal, que da lugar a otros tantos triángulos dobles, todos ellos de ángulos iguales. De ahí se ve, por una analogía

muy manifiesta, como la sustancia infinita única puede estar toda en todas las cosas, aunque en unas de modo finito y en otras de modo infinito; en unas con una medida menor y en otras con una medida mayor.

Añade a esto, para ver una vez más que en este uno e infinito los contrarios coinciden, que los ángulos agudo y obtuso son dos contrarios; sin embargo, ¿no ves como nacen a partir de un principio único, idéntico e indivisible, esto es, de la inclinación de la línea perpendicular *M* que se junta con la línea horizontal *BD* en el punto *C*?



Esta línea *M*, mediante una simple inclinación sobre el punto *C* en la dirección del punto *D*, tras producir dos ángulos rectos idénticos viene a producir ahora un ángulo agudo y otro obtuso tanto más diferentes cuanto más se acerca al punto *D*. Y una vez ha alcanzado este punto *D* y se ha unido a él, produce la identidad de agudo y obtuso, porque uno y otro se anulan recíprocamente, siendo una sola cosa en la potencia de una misma y única línea. Esa línea *M*, del mismo modo que ha podido unirse y hacerse idéntica a la línea *BD*, puede también separarse y hacerse diferente de ella, suscitando a partir de un principio idéntico, único e indiviso los ángulos más contrarios, desde el agudo máximo y el obtuso máximo hasta el agudo mínimo y el obtuso mínimo, y también la igualdad de dos ángulos rectos y esa coincidencia que se produce con el contacto de la recta perpendicular sobre la horizontal.

Por lo que se refiere a las verificaciones, ¿quién no sabe, en primer lugar, por lo que respecta a las cualidades activas primeras de la naturaleza corpórea, que el principio del calor es indivisible y por consiguiente está separado de todo calor, puesto que el principio no debe ser ninguna de las cosas principiadas? Si es así, ¿quién puede vacilar a la hora de afirmar que el principio no es ni caliente ni frío, sino un único e idéntico principio del calor y del frío? ¿De dónde

proviene que un contrario sea principio del otro y que por eso las transmutaciones sean circulares, si no es porque hay un único sujeto, un único principio y un único término, y además una continuidad y coincidencia entre un contrario y otro? ¿Acaso no son una sola cosa el mínimo calor y el mínimo frío? ¿No se toma el principio del movimiento hacia el frío a partir del término del máximo calor? Está claro, pues, que no sólo se encuentran a veces los dos máximos en la oposición y los dos mínimos en la coincidencia, sino *etiam*[113] el máximo y el mínimo con vistas a la transformación vicisitudinal, por lo que no sin razón suelen los médicos temer cuando la disposición es óptima y los sabios son más circunspectos cuando la felicidad ha alcanzado el grado supremo. ¿Quién no ve que el principio de la corrupción y de la generación es uno solo, que el punto último de la corrupción es principio de la generación? ¿No decimos al mismo tiempo: quitado aquello, puesto esto; era aquello, es esto? Si medimos bien las cosas, veremos con claridad que la corrupción no es otra cosa que una generación y que la generación no es otra cosa que una corrupción; el amor es odio y el odio resulta ser un amor. El odio del contrario es amor del semejante, el amor de éste es odio de aquél. Amor y odio, amistad y discordia son por tanto una misma cosa en sustancia y raíz. ¿Dónde busca el médico el antídoto con más garantías que en el veneno? ¿Quién da mejor triaca que la víbora? En los mayores venenos las mejores medicinas. Dados dos objetos contrarios, ¿no es una sola la potencia que los produce? Pues bien, ¿cuál crees que es la causa de todo ello sino que el principio del ser de ambos es uno, igual que uno es el principio de su concepción y que los contrarios están en un mismo sujeto, del mismo modo que son aprehendidos por un único y mismo sentido? No olvidemos que la esfera reposa en el plano, lo cóncavo se calma y asienta sobre lo convexo, el iracundo vive unido al paciente. Al más soberbio lo que más le gusta es el humilde, al avaro el liberal.

En conclusión: quien quiera saber los más profundos secretos de la naturaleza, que mire y reflexione sobre los mínimos y máximos de los opuestos y contrarios. Magia profunda es saber extraer el contrario después de haber hallado el punto de unión. A esto tendía con su pensamiento el pobre Aristóteles cuando ponía la privación (a la que está unida una cierta disposición) como progenitora, engendradora y madre de la forma. Sin embargo, no pudo llegar hasta allí, no ha podido alcanzarlo, porque al detenerse en el género de la oposición se quedó

[113] «incluso».

atrapado como en un cepo de manera que no pudo descender a la especie de la contrariedad y por tanto no alcanzó el objetivo ni fijó los ojos en él, sino que se equivocó por completo, diciendo que los contrarios no pueden coincidir actualmente en un mismo sujeto.

POLIHIMNIO —Alta, rara y egregiamente habéis deliberado y concluido acerca del todo, del máximo, del ente, del principio, del uno. Pero quisiera veros distinguir acerca de la unidad porque encuentro en ello un *Vae soli.*[114] Además, siento una gran angustia por el hecho de que en mi bolsa y marsupio no se aloja más que un sueldo viudo.

TEÓFILO —Esa unidad es todo y no está explicada ni se encuentra bajo una distribución o distinción numéricas; tampoco es una singularidad del tipo que tú quizá podrías entender, sino que es una unidad que complica y comprende.

POLIHIMNIO —*Exemplum?* Porque a decir verdad *intendo*, pero no *capio.*[115]

TEÓFILO —Igual que la decena es también una unidad, pero una unidad complicante, la centena es también una unidad en no menor medida, pero más complicante, y el millar no es menos unidad que las otras dos, pero es mucho más complicante. Lo que te digo con este ejemplo de la aritmética, debes entenderlo de un modo más elevado y más simple a propósito de todas las cosas. El bien supremo, lo máximamente deseable, la suma perfección, la beatitud suprema, consiste en la unidad que complica el todo. Nosotros nos deleitamos con el color, pero no con un color explicado cualquiera, sino sobre todo con aquel que complica todos los colores. Nos deleitamos con la voz, pero no con una voz singular, sino con una voz complicante que resulta de la armonía de muchas voces. Nos deleitamos con un objeto sensible, pero sobre todo con lo que comprende en sí mismo todos los objetos sensibles, con un objeto de conocimiento que comprende todo lo cognoscible, con un objeto de aprehensión que abraza todo lo que se puede comprender; con un ente que abarca todo y especialmente con ese uno que es el todo mismo. Igual que tú, Polihimnio, te deleitarías más con la unidad de una piedra tan preciosa que valiera por todo el oro del mundo que con una multitud de miles de miles de tales sueldos de los que solamente tienes uno en la bolsa.

POLIHIMNIO —*Optime.*[116]

---

114 «¡Ay del que esté solo!»

115 «estoy atento, pero no lo capto».

116 «Perfecto.»

GERVASIO —Heme aquí convertido en docto: porque del mismo modo que quien no entiende el uno, no entiende nada, así también quien entiende verdaderamente el uno, lo entiende todo; y quien se acerca más a la inteligencia del uno, se aproxima más a la aprehensión de todo.

DICSON —También yo, si he entendido bien, me voy muy enriquecido con la contemplación de Teófilo, fiel relator de la filosofía nolana.

TEÓFILO —Alabados sean los dioses y ensalzada por todos los vivientes la infinita, simplicísima, unísima, altísima y absolutísima causa, principio y uno.

DEL INFINITO: EL UNIVERSO Y LOS MUNDOS

AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR DE MAUVISSIÈRE

Traducción y notas de

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en *G. Bruno*, *Opere complete. Oeuvres complètes* [colección dirigida por Y. Hersant y N. Ordine], París, Les Belles Lettres, 1993-1999. Las figuras que se reproducen en este libro son los originales de Bruno.

EPÍSTOLA PROEMIAL

AL ILUSTRÍSIMO SEÑOR MICHEL DE CASTELNAU, SEÑOR DE MAUVISSIÈRE, DE CONCRESSAULT Y DE JOINVILLE,

Caballero de la Orden del Rey Cristianísimo, Consejero de su Consejo Privado, Capitán de cincuenta hombres armados y Embajador ante la Serenísima Reina de Inglaterra

Si yo, ilustrísimo Caballero, tratara con el arado, apacentara un rebaño, cultivara un huerto, arreglara un vestido, nadie me miraría, pocos me observarían, menos todavía me reprenderían y podría agradar fácilmente a todos. Pero por ser delineante del campo de la naturaleza, solícito del pasto del alma, deseoso del cultivo del ingenio y artesano de los hábitos del intelecto, resulta que quien me ha entrevisto me amenaza, quien me ha observado me ataca, quien me ha alcanzado me muerde, quien me ha comprendido me devora; no es uno solo, no son pocos, son muchos, son casi todos.

Si queréis entender cuál es la causa de esto, os diré que el motivo es el conjunto de la gente que me disgusta, el vulgo que odio, la multitud que me desagrada, una que me enamora: aquella por la que soy libre en la sujeción, contento en la pena, rico en la necesidad y vivo en la muerte; aquella por la que no envidio a quienes son siervos en la libertad, sienten pena en los placeres, son pobres en las riquezas y muertos en vida, porque en el cuerpo tienen la cadena que los ata, en el espíritu el infierno que los deprime, en el alma el error que los tiene enfermos, en la mente el letargo que los mata; sin magnanimidad que los libere, sin generosidad que los eleve, sin resplandor que los ilumine, sin ciencia que los reviva.

Por eso sucede que no retiro, fatigado, el pie del arduo camino; ni bajo los brazos desidioso ante el trabajo que se presenta; ni vuelvo la espalda desesperado ante el enemigo que me ataca; ni deslumbrado aparto los ojos del divino objeto, mientras por lo general me veo considerado sofista, más empeñado en parecer sutil que en ser veraz;

ambicioso, más afanoso por suscitar una nueva y falsa secta que por confirmar la antigua y verdadera; cazador que se va procurando un resplandor de gloria presentando tenebrosos errores; un espíritu inquieto que subvierte los edificios de las buenas disciplinas y se hace fundador de artificios de perversidad.

Ojalá, Señor, los santos númenes alejen de mí a todos aquellos que injustamente me odian; ojalá me sea siempre propicio mi Dios; ojalá me sean favorables todos los gobernadores de nuestro mundo; ojalá los astros me procuren tal semilla para el campo y campo para la semilla que se muestre al mundo útil y glorioso fruto de mi esfuerzo despertando el espíritu y abriendo el sentido a quienes están privados de luz, igual que yo sincerísimamente no finjo y si estoy en el error, no creo en verdad errar; y cuando hablo y escribo, no disputo por amor a la victoria por sí misma (ya que considero enemiga de Dios, vilísima y sin pizca de honor toda reputación y victoria en la que la verdad está ausente), sino que por amor a la verdadera sabiduría y afán de la verdadera contemplación me fatigo, me aflijo y me atormento.

Así lo pondrán de manifiesto los argumentos demostrativos que dependen de razones vivas, las cuales derivan de un sentido regulado, informado por imágenes que no son falsas y que cual veraces embajadoras se desprenden de los objetos de la naturaleza, haciéndose presentes a quienes las buscan, patentes a quienes las contemplan, claras a quien las aprehende, ciertas a quien las comprende. Aquí, pues, os presento mi contemplación del infinito universo y los mundos innumerables.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO PRIMERO

Tenéis, pues, en el primer diálogo, primero que la inconstancia del sentido muestra que él no es principio de certeza y no la produce más que mediante una comparación y cotejo de un objeto de la sensación con otro y de un sentido con otro; y se concluye de qué manera la verdad está en sujetos diferentes.

En segundo lugar se empieza a demostrar la infinitud del universo y se aduce el primer argumento, sacado de que no saben dar un límite al mundo quienes por obra de la fantasía pretenden fabricarle murallas. En tercer lugar, del hecho de que es incorrecto decir que el mundo es finito y que está en sí mismo, porque eso conviene sólo al inmenso, se toma el segundo argumento. A continuación, el tercer ar-

gumento se toma de la incorrecta e imposible imaginación del mundo como no ubicado en ningún lugar, porque se seguiría necesariamente que no existe, dado que toda cosa (sea corpórea o incorpórea; corporal o incorporalmente) está en un lugar. El cuarto argumento se recoge de una demostración o cuestión muy apremiante que plantean los epicúreos:

Nimirum si iam finitum constituatur
omne quod est spacium: si quis procurrat ad oras
ultimus extremas iaciatque volatile telum,
invalidis utrum contortum viribus ire
quo fuerit missum mavis, longeque volare;
an prohibere aliquid censes obstareque posse?
Nam sive est aliquid quod prohibeat officiatque,
quominu' quo missum est, veniat, finique locet se;
sive foras fertur, non est ea fini' profecto.[1]

El quinto se toma del hecho de que la definición de lugar dada por Aristóteles no conviene al lugar primero, máximo y universalísimo y que no vale tomar la superficie próxima e inmediata al cuerpo contenido y otras ligerezas que hacen del lugar algo matemático y no físico. Además, entre la superficie del continente y la del contenido que se mueve dentro de ella se necesita siempre un espacio intermedio al que conviene ser más bien lugar; y si queremos tomar del espacio sólo la superficie, es preciso ir buscando infinitamente un lugar finito. El sexto se toma de que no se puede evitar el vacío afirmando que el mundo es finito, si vacío es aquello en lo que no hay nada.

El séptimo de que, así como el espacio en el que está este mundo se entendería vacío si en él no estuviera este mundo, también donde no está este mundo se entiende que está vacío. De este lado del mundo, por tanto, este espacio es indiferente de aquél; la capacidad, pues, que tiene éste la tiene aquél; por tanto tiene el acto, porque ninguna capacidad es eterna sin acto y por eso tiene el acto unido eternamente.

[1] Lucrecio, *La naturaleza*, I, 968-973, 977-979: «Por otra parte, suponiendo finito todo el espacio existente, si alguien corriese hacia el borde externo, a lo último, y desde allí lanzara un dardo volador, ¿qué prefieres decir, que irá a donde se le envíe, disparado con ímpetu vigoroso, o crees que algo podrá resistirle y oponerse a su curso? [...] Pues, tanto si hay algo que resista y se oponga a que el proyectil alcance y se clave en el blanco propuesto, como si sale fuera, el punto de que partió no era el último» [trad. de E. Valentí Fiol].

Es más: ella misma es acto porque en la eternidad no hay diferencia entre ser y poder ser.

El octavo argumento se toma de que ningún sentido niega el infinito, dado que no lo podemos negar por el hecho de que no lo comprendamos con el sentido; por el contrario, del hecho de que el sentido es comprendido por el infinito y la razón viene a confirmarlo, debemos afirmarlo. Es más, si seguimos considerando bien, el sentido lo afirma infinito, porque vemos siempre que una cosa está comprendida por otra y jamás percibimos ni con el sentido externo ni con el interno que una cosa no esté comprendida por otra o algo similar.

Ante oculos etenim rem res finire videtur.
Aer dissepit colleis, atque aëra montes,
terra mare, et contra mare terras terminat omneis:
omne quidem vero nihil est quod finiat extra;
usque adeo passim patet ingens copia rebus,
finibus exemptis in cunctas undique parteis.[2]

A partir, pues, de lo que vemos, debemos inferir antes el infinito, porque no se nos presenta nada que no esté limitado por otra cosa y no observamos nada que esté limitado por sí mismo. El argumento noveno lo tomamos de que no se puede negar el espacio infinito más que de palabra, como hacen los obstinados, una vez se ha considerado que el resto del espacio donde no hay mundo y que se llama vacío o se finge también nada, no es posible entenderlo sin capacidad de contener no menos que esta capacidad que contiene. El décimo de que igual que está bien que exista este mundo, no está menos bien que exista cada uno de los infinitos otros. El undécimo de que la bondad de este mundo no es comunicable a otro mundo que pueda existir, igual que mi ser no es comunicable al de éste o aquél. El duodécimo de que no hay razón ni sentido que no permita que exista un infinito corpóreo y explicado igual que se afirma un infinito indivisible, simplicísimo y complicante. El decimotercero de que este espacio del mundo, que a nosotros nos parece tan grande, no es ni parte ni todo en compara-

[2] *Ibid.*, I, 998-1001, 1006-1007: «En fin, ante nuestros ojos una cosa limita a otra, el aire circunscribe los montes y los montes el aire; la tierra amojona el mar, el mar a todas las tierras, pero más allá del todo nada hay que le ponga límites [...]. Tan dilatadamente se abre a las cosas la inmensidad del espacio, sin límites, en todas direcciones».

ción con el infinito y no puede ser el objeto de una operación infinita, con respecto a la cual es un no ente lo que nuestra debilidad puede comprender. Así se responde a cierta observación que nosotros no afirmamos el infinito por la dignidad del espacio, sino por la dignidad de las naturalezas, puesto que por la misma razón por la que existe esto, debe existir cualquier otra cosa que pueda existir, cuya potencia no está actualizada por el ser de éste, igual que la potencia del ser de Elpino tampoco está actualizada por el acto del ser de Fracastoro.

El decimocuarto de que si la potencia activa infinita actualiza el ser corporal y dimensional, éste debe ser necesariamente infinito; de lo contrario empobrece la naturaleza y dignidad de quien puede hacer y de quien puede ser hecho. El decimoquinto de que el universo en la concepción vulgar no se puede decir que comprenda la perfección de todas las cosas de manera distinta a como yo comprendo la perfección de todos mis miembros y cada globo todo lo que hay en él; es como decir que es rico todo aquel al que no falta nada de lo que tiene. El decimosexto de que el infinito eficiente sería necesariamente deficiente sin el efecto y no podemos concebir que tal efecto infinito sea sólo él mismo. A esto se añade que por eso, si fuera o si es, nada se quita de lo que debe ser en aquello que es verdaderamente efecto y que los teólogos denominan acción *ad extra*[3] y transitiva, además de la inmanente, porque conviene que sea tan infinita la una como la otra.

El decimoséptimo argumento se toma de que si decimos que el mundo es ilimitado se sigue con nuestro modo de pensar la paz del intelecto, mientras que del modo contrario se siguen siempre innumerables dificultades e inconvenientes. Se repite, además, lo que se ha dicho en el segundo y en el tercero. El decimoctavo de que si el mundo es esférico, entonces tiene una figura y un límite y ese límite que está más allá de este mundo limitado y figurado (aunque quieras llamarlo «nada») tiene también una figura, de suerte que su concavidad está unida a la convexidad de ése, ya que donde comienza tu nada es una concavidad que no se diferencia en nada de la superficie convexa de este mundo. El decimonoveno se añade a lo que se ha dicho en el segundo. En el vigésimo lugar se repite lo que se ha dicho en el décimo.

En la segunda parte de este diálogo lo que se ha demostrado por la potencia pasiva del universo se muestra por la potencia activa del

[3] «hacia fuera».

eficiente con varias razones, la primera de las cuales se toma de que la potencia divina no debe ser ociosa y tanto más afirmando un efecto exterior a la propia sustancia (en el caso de que algo pueda serle exterior) y que no está menos ociosa y envidiosa produciendo un efecto finito que no produciendo nada. Se toma la segunda de la práctica, porque la opinión contraria elimina la razón de la bondad y grandeza divinas y de la nuestra no se sigue inconveniente alguno contra ninguna ley ni dogma teológico. La tercera es convertible con la duodécima de la primera parte y se aduce la diferencia entre el todo infinito y lo totalmente infinito. La cuarta se toma de que la omnipotencia resulta censurada por haber hecho el mundo finito y ser agente infinito de un sujeto finito. No menos por no querer que por no poder. La quinta infiere que si no hace el mundo infinito, no puede hacerlo; y si no tiene potencia para hacerlo infinito, tampoco puede tener vigor para conservarlo infinitamente; y que si él es finito en un aspecto, vendrá a ser finito en todos los aspectos, porque en él todo modo es una cosa y toda cosa y modo es una e idéntica con otra y otro. La sexta es convertible con la décima de la primera parte. Y se aduce la causa por la que los teólogos defienden lo contrario no sin un motivo conveniente; y se habla también de la amistad entre estos doctos y los doctos filósofos.

La séptima se toma de proponer la razón que distingue la potencia activa de las diferentes acciones y de disolver tal argumento. Además, se muestra la potencia infinita intensiva y extensivamente de manera más egregia de lo que el conjunto de los teólogos haya hecho jamás. Por la octava se muestra que el movimiento de los infinitos mundos no proviene de un motor extrínseco, sino del alma de cada uno y cómo a pesar de todo existe un motor infinito. Por la novena se muestra cómo se verifica en cada uno de los mundos el movimiento intensivamente infinito, a lo que se debe añadir que del hecho de que un móvil se mueva y se haya movido en un instante se sigue que se puede ver en cualquier punto del círculo que hace con el propio centro; y resolveremos esta objeción en posteriores ocasiones, cuando nos esté permitido presentar la doctrina con mayor detalle.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO SEGUNDO

El segundo diálogo persigue la misma conclusión. Aduce en primer lugar cuatro razones, la primera de las cuales procede a partir de que todos los atributos de la divinidad son como cada uno por separado.

La segunda, de que nuestra imaginación no debe poder extenderse más que la acción divina. La tercera, de la indiferencia entre el intelecto y la acción divina y de que no entiende menos lo infinito que lo finito. La cuarta, de que si la cualidad corporal tiene una potencia activa infinita (quiero decir la sensible a nosotros), ¿qué ocurrirá entonces con toda la cualidad que está en toda la absoluta potencia activa y pasiva?

En segundo lugar argumenta a partir de que una cosa corpórea no puede estar limitada por una cosa incorpórea, sino o bien por el vacío o bien por lo lleno, y que fuera del mundo hay necesariamente espacio, el cual en última instancia no es otra cosa que materia y la misma potencia pasiva en la que la no envidiosa ni ociosa potencia activa debe actualizarse. Y se muestra la vanidad del argumento de Aristóteles sacado de la incompatibilidad de las dimensiones. En tercer lugar se enseña la diferencia que hay entre el mundo y el universo, porque quien llama al universo «infinito uno» distingue necesariamente entre estos dos términos. En cuarto lugar se aducen las razones contrarias por las que se estima al universo finito, donde Elpino refiere todas las sentencias de Aristóteles y Filoteo las va examinando. Dichas sentencias proceden unas de la naturaleza de los elementos, otras de la naturaleza de los cuerpos compuestos; y se muestra la vanidad de seis argumentos procedentes de la definición de los movimientos que no pueden darse infinitamente y de otras proposiciones parecidas, las cuales carecen de sentido y de fundamento, como se ve por nuestras razones. Éstas harán ver con mayor naturalidad la causa de las diferencias y del término del movimiento y muestran en la medida de lo permitido por la ocasión y lugar un conocimiento más real del impulso grave y ligero, porque mediante ellas mostramos cómo el cuerpo infinito no es ni pesado ni ligero y cómo el cuerpo finito recibe esas diferencias y cómo no.

Con ello se hace patente la vanidad de los argumentos de Aristóteles, el cual, argumentando contra los que afirman que el mundo es infinito, presupone el centro y la circunferencia y pretende que en el mundo finito o infinito la Tierra ocupa el centro. En conclusión: no hay ningún motivo grande o pequeño que haya llevado a este filósofo a destruir la infinitud del mundo (tanto en el primer libro del *Del universo y el mundo* como en el tercero de la *Física*) sobre el cual no se discurra bastante más de lo suficiente.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO TERCERO

En el tercer diálogo se niega en primer lugar aquella vil fantasía de la figura, de las esferas y de la diversidad de los cielos y se afirma que el cielo es uno, que hay un espacio universal que abraza los infinitos mundos; aunque no negamos una pluralidad e incluso una infinitud de cielos, tomando esta palabra con un significado diferente, pues así como esta Tierra tiene su cielo, que es la región en la que se mueve y por la que discurre, también tienen el suyo cada una de todas las demás tierras innumerables. Se hace manifiesto de dónde ha salido la imaginación de tales y tantos deferentes móviles representados de tal manera que tienen dos superficies externas y una concavidad interna, así como otras recetas y medicinas que dan náusea y horror a los mismos que las prescriben y las ejecutan y a los desgraciados que se las tragan.

En segundo lugar se advierte que el movimiento universal y el de los llamados excéntricos y cuantos pueden referirse al llamado firmamento, son todos fantásticos, puesto que realmente dependen de un movimiento que hace la Tierra con su centro por la eclíptica y de los otros cuatro movimientos diferentes que efectúa en torno al centro de la propia mole. De ahí se sigue que el movimiento propio de cada astro se obtiene de la diferencia que se puede verificar subjetivamente en él en tanto que se mueve por sí mismo a través del espacio. Esta consideración nos hace ver que todos los argumentos sobre el móvil y el movimiento infinito son vanos y están fundados en la ignorancia del movimiento de este globo nuestro. En tercer lugar se establece que no hay astro que no se mueva igual que este nuestro y otros que por ser próximos a nosotros nos hacen conocer por los sentidos las diferencias locales de sus movimientos, pero que los soles (que son cuerpos donde predomina el fuego) se mueven de una manera y las tierras (en las que predomina el agua) de una manera distinta; y luego se pone de manifiesto de dónde procede la luz que difunden los astros, de los cuales unos relucen por sí mismos y otros por otro.

En cuarto lugar se establece de qué manera cuerpos lejanísimos del Sol pueden participar del calor igual que los más cercanos y se condena la opinión atribuida a Epicuro de que un sol basta para el universo infinito, al tiempo que se indica la verdadera diferencia entre los astros que centellean y los que no. En quinto lugar se examina la opinión del

Cusano en torno a la materia y habitabilidad de los mundos y en torno a la causa de la luz. En sexto lugar cómo los cuerpos, aunque unos sean luminosos y calientes por sí mismos, no por eso el Sol reluce al Sol y la Tierra reluce a la misma Tierra y el agua a la misma agua, sino que la luz procede siempre del astro opuesto, tal y como vemos por los sentidos desde lugares elevados como son los montes que todo el mar reluce, mientras que cuando estamos en el mar y sobre el mismo terreno no apreciamos resplandor más que en la medida en que la luz del Sol y de la Luna se nos opone a una cierta poca extensión.

En séptimo lugar se discurre sobre la vanidad de las quintaesencias y se explica que todos los cuerpos sensibles no son otra cosa y no constan de otros principios primeros y próximos que éstos y que no se mueven de otra manera, tanto en línea recta como en círculo. Todo se trata con razones más ajustadas al sentido común, mientras Fracastoro se adapta el ingenio de Burquio y se pone claramente de manifiesto que no hay accidente aquí que no se presuponga allá, igual que no hay nada que se vea allá desde aquí lo cual (si consideramos la cosa correctamente) no se vea aquí desde allá; y por consiguiente que ese hermoso orden y escala de la naturaleza es un puro sueño y una broma de viejas chochas.

En octavo lugar se muestra que aunque sea verdadera la distinción de los elementos, no es en modo alguno observable o inteligible el orden de los elementos establecido vulgarmente. Y, según el mismo Aristóteles, los cuatro elementos son igualmente partes o miembros de este globo, si no queremos decir que el agua predomina, por lo cual con razón son llamados los astros a veces agua, a veces fuego, tanto por verdaderos filósofos naturales como por profetas, teólogos y poetas, los cuales en este punto no cuentan fábulas ni metaforizan, sino que dejan fabular y chochear a estos otros sabiondos. Así entendemos que los mundos son estos cuerpos heterogéneos, estos animales, estos grandes globos, donde la tierra no es más pesada que los otros elementos y todas las partículas se mueven y cambian de lugar y disposición de la misma manera que la sangre y otros humores, espíritus y partes mínimas que fluyen, refluyen, entran y salen en nosotros y otros pequeños animales. A este respecto se introduce una comparación, por la que se ve que la tierra, en virtud del impulso al centro de su mole, no es más pesada que cualquier otro de los elementos que concurren en tal compuesto y que la tierra por sí misma no es grave y no asciende ni desciende; y que el agua es quien produce la unión, densidad, espesor y gravedad.

En noveno lugar, del hecho de que se ha visto que el famoso orden de los elementos es falso se infiere la naturaleza de estos cuerpos sensibles compuestos que, en calidad de otros tantos animales y mundos, están en el espacioso campo que es el aire, cielo o vacío. Allí están todos esos mundos, los cuales no contienen menos habitantes y animales de lo que puede contener éste, dado que no tienen menor potencia ni una naturaleza distinta.

En décimo lugar, después de que se ha visto cómo suelen disputar los pertinazmente adictos e ignorantes de prava disposición, se pone de manifiesto también cómo suelen concluir por lo general las discusiones, aunque algunos sean tan circunspectos que, sin perder la compostura, con una sonrisa maliciosa, con una risita, con cierta modesta malignidad, lo que no han sido capaces de probar con argumentos ni ellos mismos pueden entender, mediante esas artimañas de educados desprecios no sólo quieren ocultar su ignorancia, que de lo contrario sería patente, sino endosársela al antagonista; porque no vienen a discutir para descubrir o buscar la verdad, sino por la victoria misma y para parecer más doctos y ardientes defensores que el contrario. Tales individuos deben ser evitados por quien no tenga una buena coraza de paciencia.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO CUARTO

En el siguiente diálogo se repite primeramente lo que otras veces se ha dicho: que los mundos son infinitos, cómo se mueve cada uno de ellos y de qué está formado. En segundo lugar, al igual que en el segundo diálogo se refutaron los argumentos contra la mole o dimensión infinita del universo, después de que en el primero se estableció con multitud de razones el efecto inmenso del inmenso vigor y potencia, ahora —después de que en el tercer diálogo se ha establecido la infinita multitud de los mundos— se refutan los abundantes argumentos de Aristóteles contra dicha infinita multitud, si bien la palabra «mundo» tiene un significado en Aristóteles y otro distinto en Demócrito, Epicuro y otros.

El argumento sacado del movimiento natural y violento y de las causas del uno y del otro formuladas por él pretende que una tierra debería moverse hacia la otra. Al refutar estas opiniones se ponen en primer lugar fundamentos de no poca importancia para ver los verdaderos principios de la filosofía natural. En segundo lugar se aclara

que aunque la superficie de una tierra estuviera pegada a la otra, no ocurriría que las partes de una pudieran moverse hacia la otra, refiriéndonos a las partes heterogéneas o diferentes, no a los átomos y cuerpos simples, de donde se aprende a pensar mejor sobre la naturaleza de lo pesado y de lo ligero. En tercer lugar se aclara por qué motivo estos grandes cuerpos han sido dispuestos por la naturaleza a tanta distancia y no están más cerca los unos de los otros de forma que del uno se pudiera pasar al otro; y así quien piensa profundamente encuentra la razón por la que los mundos no deben estar en la circunferencia del éter o cercanos a un vacío tal carente de potencia, vigor y actuación, ya que por ese lado no podrían tomar vida y luz. En cuarto lugar se explica cómo la distancia local cambia la naturaleza del cuerpo y cómo no; y de dónde viene que una piedra colocada a la misma distancia de dos tierras, o estaría inmóvil o se decidiría a moverse antes hacia una que hacia la otra. En quinto lugar se explica cuánto se engaña Aristóteles cuando reconoce en cuerpos lejanísimos un impulso de gravedad o ligereza del uno hacia el otro; y también de dónde proviene el apetito de conservarse en el ser presente, por muy innoble que sea, que tienen las cosas, el cual apetito es causa de la huida y de la persecución. En sexto lugar que el movimiento rectilíneo no conviene ni puede ser natural a la Tierra o a otros cuerpos principales, sino a las partes de estos cuerpos que se mueven hacia ellos desde todos los lugares siempre que no estén muy alejados. En séptimo lugar se aduce a partir de los cometas el argumento de que no es verdad que el grave tenga impulso o movimiento a su continente por muy lejos que esté, razón que no está basada en los verdaderos principios físicos, sino en las suposiciones de la filosofía de Aristóteles, que forma y compone los cometas de partes que son vapores y exhalaciones de la Tierra. En octavo lugar se muestra, a propósito de otro argumento, que los cuerpos simples de la misma especie en los demás mundos innumerables se mueven de la misma manera y cómo la diferencia numérica establece una diversidad de lugares y cada parte tiene su centro y se refiere al centro común del todo, el cual centro sin embargo no cabe buscarlo en el caso del universo. En noveno lugar se establece que los cuerpos y sus partes no tienen un arriba y un abajo determinados más que en la medida en que el lugar de su conversación está aquí o allí. En décimo lugar cómo el movimiento es infinito y qué móvil tiende al infinito y a combinaciones innumerables sin que de eso se siga gravedad o ligereza con velocidad infinita; y que el movimiento de las partes próximas, en cuanto conservan su ser, no puede ser infinito y que el impulso de

las partes hacia su continente no puede darse más que dentro de la región del mismo.

ARGUMENTO DEL DIÁLOGO QUINTO

Al comienzo del quinto diálogo se presenta a alguien dotado de más feliz ingenio, el cual —aunque criado en una doctrina contraria— puede distinguir entre una y otra disciplina y se restablece y corrige fácilmente por tener capacidad de juzgar sobre lo que ha visto y oído. Se dice quiénes son aquellos a los que Aristóteles parece un milagro de la naturaleza, dado que quienes lo entienden mal y son cortos de ingenio tienen una elevada opinión de él. Debemos compadecer a esa gente y evitar discutir con ellos porque con ellos siempre se sale perdiendo.

Ahora Albertino, nuevo interlocutor, aduce doce argumentos en los que se reúne toda la opinión contraria a la pluralidad y multitud de los mundos. El primero se toma de que fuera del mundo se entiende que no hay lugar, ni tiempo, ni vacío, ni cuerpo sensible ni compuesto. El segundo de la unicidad del motor. El tercero de los lugares de los cuerpos en movimiento. El cuarto de la distancia de los horizontes con respecto al centro. El quinto de la contigüidad de varios mundos esféricos. El sexto de los espacios triangulares que generan con su contacto. El séptimo del infinito en acto, que no existe, y de que un número determinado no es más razonable que otro. A partir de este argumento nosotros podemos inferir no sólo igualmente, sino con mucha más razón que, según eso, el número de los mundos no debe ser uno determinado, sino infinito. [...][4] El noveno se toma de la determinación de las cosas naturales y de la potencia pasiva de las cosas, la cual no responde a la eficacia y potencia activa divinas. Pero aquí se ha de tener en cuenta que es algo inconvenientísimo que lo primero y altísimo sea parecido a alguien que tiene la capacidad de tocar la cítara y no la toca por falta de instrumento y que es alguien que puede hacer, pero no hace porque lo que puede hacer no puede ser hecho por él, lo cual plantea una patentísima contradicción que no puede ser ignorada más que por quien lo ignora todo. El décimo argumento se toma de la

[4] Aquí, como algunas líneas más abajo, el paréntesis en la edición crítica no hace referencia a una laguna en el texto, sino a unos errores en la numeración de los argumentos. La edición crítica ha corregido la numeración de los argumentos para adaptar el texto a la sucesión de los mismos en el diálogo quinto.

bondad civil, que consiste en la convivencia. El undécimo de que por la contigüidad de un mundo con otro se sigue que el movimiento de uno obstaculiza el movimiento del otro. [...] El tredicésimo de que si este mundo es completo y perfecto no es preciso que otro u otros se le añada o añadan.

Éstas son las dudas y motivos en cuya solución reside tanta doctrina que ella sola basta para descubrir los más íntimos y fundamentales errores de la filosofía vulgar y el peso e importancia de la nuestra. Aquí está la razón por la que no debemos temer que nada se disgregue, que ningún ser particular se disperse o verdaderamente se desvanezca o se difunda en un vacío que lo desmembre y aniquile. Ésta es la razón de la mutación vicisitudinal del todo, por la cual no hay mal del que no se salga ni bien en el que no se incurra, mientras por el espacio infinito, por la perpetua mutación, la sustancia toda persevera idéntica y una. Gracias a esta contemplación sucederá, si estamos atentos a ella, que ningún extraño accidente nos descompondrá por dolor o temor y ninguna fortuna nos elevará por placer y esperanza, con lo cual tendremos la verdadera vía a la verdadera moralidad, seremos magnánimos despreciadores de lo que pueriles pensamientos estiman y seremos ciertamente más grandes que esos dioses que el ciego vulgo adora, porque nos habremos hecho verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza, la cual está escrita en nosotros mismos, y regulados ejecutores de las leyes divinas, que están esculpidas en el centro de nuestro corazón. Conoceremos que volar de aquí al cielo no es diferente a volar del cielo aquí, ascender de aquí allí no es diferente a ascender de allí aquí; no hay diferencia en descender del uno al otro punto. Nosotros no somos más periféricos para ellos que ellos para nosotros; ellos no son más centro para nosotros que nosotros para ellos; nosotros también pisamos una estrella y estamos abrazados por el cielo igual que ellos.

Henos aquí, pues, carentes de envidia; henos aquí libres del ansia vana y del necio afán de anhelar lejano ese bien tan grande que tenemos al lado y junto a nosotros. Henos aquí más libres del temor mayor a que ellos caigan sobre nosotros que alzados en esperanza de que nosotros caigamos sobre ellos; porque tan infinito aire sostiene a este globo como a aquéllos, tan libre corre este animal por su espacio y ocupa su región como cada uno de aquellos otros por el suyo. Una vez lo hayamos considerado y comprendido, ¡a cuánta más alta consideración y comprensión nos elevaremos! Así, por medio de esta ciencia alcanzaremos de cierto aquel bien que por otras se busca en vano.

Ésta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre y que consiste en esta y tal compostura, porque lo libera del solícito afán de los placeres y del ciego sentimiento de los dolores, le hace gozar del presente y no temer más que esperar del futuro, porque la providencia, hado o suerte que dispone de los avatares de nuestro ser particular no quiere ni permite que sepamos del uno más de lo que ignoramos del otro, volviéndonos dudosos y perplejos ante la primera visión y el primer encuentro. Pero mientras consideramos más profundamente el ser y la sustancia de aquel en el que somos inmutables, hallaremos que no existe la muerte, no sólo para nosotros, tampoco para ninguna sustancia, mientras nada disminuye sustancialmente, sino que todo cambia de rostro discurriendo por el espacio infinito. Y puesto que todos estamos sujetos al óptimo eficiente, no debemos creer, estimar y esperar otra cosa excepto que como todo procede de lo bueno, así también todo es bueno, por medio de lo bueno y hacia lo bueno; del bien, por el bien, al bien. Lo contrario de esto no se manifiesta más que a quien no capta otra cosa que el ser presente, igual que la belleza del edificio no se hace aparente a quien vislumbra una parte mínima del mismo, como una piedra, un cemento adosado, una media pared, sino especialmente a aquel que puede ver la totalidad y tiene capacidad de comparar unas partes con otras.

No temamos que lo que está congregado en este mundo, por la vehemencia de algún espíritu errante o por la ira de algún Júpiter fulmíneo, se disperse fuera de esta tumba o cúpula del cielo o se agite o disgregue como polvo fuera de este manto estelífero; no temamos que la naturaleza de las cosas pueda desvanecerse en sustancia igual que se pierde ante nuestros ojos el aire que estaba encerrado dentro de la concavidad de una burbuja, porque conocemos un mundo en el que una cosa sucede siempre a otra sin que haya un abismo último por donde fluyan irreparablemente a la nada, como escapando de la mano del artesano. No hay términos, límites, márgenes, murallas que nos roben y sustraigan la infinita abundancia de las cosas. Por eso fecunda es la tierra y su mar; por eso perpetua es la llama del Sol, suministrándose eternamente yesca a los voraces fuegos y humores a los disminuidos mares, porque del infinito nace siempre nueva abundancia de materia. De manera que Demócrito y Epicuro, que afirman que todo se renueva y restablece en el infinito, lo entendieron mejor que quien se esfuerza por salvar eternamente la constancia del universo a fin

de que un mismo número suceda siempre a un mismo número y las mismas partes de materia se permuten siempre con las mismas partes de materia.

Buscad ya un sustituto, señores astrólogos, junto con vuestros secuaces físicos, para esos círculos vuestros que os describen las imaginarias nueve esferas móviles, con las cuales os encarceláis el cerebro de forma que me parecéis un montón de papagayos en una jaula, mientras os veo ir dando saltitos vagabundos, moviéndoos y dando vueltas dentro de ellos. Sabemos que un emperador tan grande no tiene una sede tan angosta, solio tan miserable, tribunal tan estrecho, corte tan poco numerosa, simulacro tan pequeño e incapaz que un fantasma lo engendre, un sueño lo rompa, una locura lo recomponga, una quimera lo disperse, una desgracia lo disminuya, una fechoría nos lo arrebate, un pensamiento nos lo restituya; que con un soplo lo llene y con un sorbo se vacíe. Es, por el contrario, un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, un representante infinito de un representado infinito y un espectáculo apropiado a la excelencia y eminencia de quien no puede ser captado, comprendido, aprehendido.

Así se magnifica la excelencia de Dios, se manifiesta la grandeza de su imperio; no se glorifica en uno, sino en innumerables soles; no en una tierra o en un mundo, sino en un millón, quiero decir: en infinitos. De forma que no es vana esta potencia del intelecto, que siempre quiere y puede añadir espacio a espacio, mole a mole, unidad a unidad, número a número, por medio de esa ciencia que nos libera de las cadenas de un imperio angostísimo y nos eleva a la libertad de un imperio augustísimo, que nos lleva de la presunta pobreza y angustia a las innumerables riquezas de un espacio tan grande, de un campo tan dignísimo, de mundos tan habitados, y no hace que un círculo de horizonte, insinuado falsamente por el ojo en la Tierra e imaginado por la fantasía en el éter espacioso, pueda encarcelar nuestro espíritu bajo la custodia de un Plutón y la misericordia de un Júpiter. Estamos exentos de los cuidados de un señor tan rico que luego resulta tan parco, sórdido y avaro dispensador, y del alimento de tan fecunda y universalmente grávida naturaleza cuyo parto es luego tan mezquino y miserable.

Otros muchos son los dignos y honrosos frutos que se cogen de estos árboles, otras las mieses preciosas y deseables que puede reportar esta semilla esparcida, las cuales no las traemos a colación para no provocar más inoportunamente la ciega envidia de nuestros ad-

versarios, pero que las dejamos comprender por el juicio de quienes pueden comprender y juzgar. Ellos podrán levantar fácilmente por sí mismos, a partir de estos fundamentos que hemos puesto, el entero edificio de nuestra filosofía, cuyos miembros (si así gusta a quien nos gobierna y mueve y si la empresa comenzada no se ve interrumpida) reduciremos a la tan ansiada perfección, a fin de que lo que está sembrado en los diálogos *De la causa, principio y uno*, ha nacido en estos otros *Del infinito: el universo y los mundos*, germine por otros, por otros crezca, por otros madure, por otros nos enriquezca mediante una cosecha singular y en la medida de lo posible nos contente, mientras (tras haberlo limpiado de arvejas, luellos y de las cizañas reunidas) colmamos el granero de ingenios estudiosos con el mejor trigo que puede producir el terreno de nuestro cultivo.

Entre tanto, aunque estoy seguro de que no es preciso recomendároslo, no dejaré sin embargo —por formar parte de mis obligaciones— de procurar que os sea recomendado de verdad aquel que no mantenéis en vuestra familia como alguien de quien tengáis necesidad, sino como persona que tiene necesidad de vos por tantas y tantas razones como veis. Considerando que por el hecho de tener junto a vos a tantos que os sirven no sois diferente de plebeyos, banqueros y comerciantes, mas por tener a alguien digno en cierta manera de ser elevado, defendido y ayudado por vos, sois —como siempre habéis sido y os habéis mostrado— conforme a príncipes magnánimos, héroes y dioses, los cuales han establecido a los hombres como vos para la defensa de sus amigos. Y os recuerdo lo que sé que no es preciso recordaros: que en última instancia no podréis ser estimado por el mundo y recompensado por Dios tanto por ser amado y respetado por príncipes todo lo grandes que se quiera de la Tierra, como por amar, defender y proteger a uno de los que he dicho. Porque quienes son superiores a vos en fortuna no pueden haceros a vos (que a muchos de ellos superáis en virtud) nada que pueda perdurar más que vuestras paredes y tapices; pero vos podéis hacer a otros algo tal que resulte fácilmente inscrito en el libro de la eternidad, ya sea ese que se ve en la tierra, ya sea ese otro que se cree en el cielo, dado que lo que recibís de otros es testimonio de la virtud ajena, pero lo que hacéis vos a otro es señal e indicio expreso de la vuestra.

VALE.[5]

[5] «Adiós.»

Pájaro mío solitario, a aquellas partes
a las que dirigiste antes tu alto pensamiento,
sube sin fin, pues es preciso
adecuar al objeto industria y artes.
Renace allí; allí arriba resuelve criar
tus hermosos pichoncillos, ahora que el fiero
destino deja expedito todo el camino
a la empresa de que antes apartarte solía.
Vete de mí, pues de más noble cobijo
anhelo te goces; y tendrás por guía un dios
que por quien nada ve ciego es llamado.
El cielo te proteja y te sea siempre propicio
todo numen de este amplio arquitecto;
y no vuelvas a mí, sino eres mío.

Salido de prisión angosta y negra,
donde por luengos años error me tuvo atado,
aquí dejo las cadenas que me impuso
la mano de mi enemiga cruel y fiera.
Entregarme a la noche y tarde oscura
ya no podrá, pues quien venció
al gran Pitón y con su sangre tiñó
las aguas del mar, ha apagado mi Megera.
A ti me vuelvo y alzo, mi voz nutricia;
gracias te doy, sol mío, mi luz divina;
te consagro mi corazón, excelsa mano
que me apartaste de aquel tormento atroz,
que a mejor estancia te me hiciste guía
y el corazón contrito me volviste sano.

¿Quién me empluma y quién me inflama el pecho?,
¿quién me hace no temer fortuna o muerte?,

¿quién rompió las cadenas y aquellas puertas
de donde pocos se ven sueltos y salen fuera?
Las edades, los años, los meses, días y horas,
hijas y armas del tiempo, y toda esa corte
ante quien ni hierro ni diamante es fuerte,
de su furor me han puesto a salvo.
Por eso las alas al aire seguras abro
y no temo chocar con cristal o vidrio,
mas surco los cielos y al infinito me alzo.
Y mientras de mi globo a otros surjo
y por el etéreo campo más allá penetro,
lo que otros ven lejano, yo, a mis espaldas dejo.

DIÁLOGO PRIMERO

INTERLOCUTORES

Elpino, Filoteo, Fracastoro, Burquio

Elpino —¿Cómo es posible que el universo sea infinito?

Filoteo —¿Cómo es posible que el universo sea finito?

Elpino —¿Pretendes tú que se puede demostrar esa infinitud?

Filoteo —¿Pretendes tú que se puede demostrar esa finitud?

Elpino —¿Qué ensanchamiento es ése?

Filoteo —¿Qué límite es ése?

Fracastoro —*Ad rem, ad rem, si iuvat*;[6] demasiado rato nos habéis tenido pendientes.

Burquio —Pasad rápidamente a dar alguna razón, Filoteo, que yo me divertiré escuchando esa fábula o fantasía.

Fracastoro —*Modestius*,[7] Burquio. ¿Qué dirás si al final te convence la verdad?

Burquio —Eso no estoy dispuesto a creerlo aunque sea verdad, porque no es posible que ese infinito pueda ser comprendido por mi cabeza ni digerido por mi estómago, aunque a decir verdad me gustaría que fuese tal como dice Filoteo, puesto que si por mala suerte ocurriera que me cayera de este mundo, siempre encontraría algún sitio.

Elpino —Es verdad, Filoteo; si queremos hacer juez al sentido o bien darle esa primacía que le conviene por tener en él origen todo el conocimiento, hallaremos quizá que no es fácil encontrar un medio para concluir lo que tú dices antes que lo contrario. Ahora, por favor, comienza a enseñarme.

Filoteo —Ningún sentido ve el infinito; a ningún sentido se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto del sentido. Por eso, quien pide conocerlo por medio del sentido se parece

---

6 «Al asunto, al asunto, por favor.»

7 «Sé más comedido.»

a quien pretendiera ver la sustancia y la esencia con los ojos y quien negara la cosa porque no es sensible o visible vendría a negar la propia sustancia y el propio ser. Por eso debe de haber un procedimiento a la hora de pedir testimonio al sentido y no hemos de darle lugar más que en las cosas sensibles y eso no sin reservas si no entra a juzgar unido a la razón. Es al intelecto a quien conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas por distancia de tiempo e intervalo de espacio. En el presente problema nos basta y tenemos suficiente testimonio del sentido, por cuanto es incapaz de contradecirnos y además hace evidente y confiesa su debilidad e insuficiencia al causar por medio de su horizonte la apariencia de finitud, en cuya formación se ve además lo muy inconstante que es. Entonces, puesto que sabemos por experiencia que nos engaña en la superficie de este globo en el que nos hallamos, debemos tenerlo por mucho más sospechoso en lo que se refiere a ese límite que nos da a entender en la concavidad estelar.

ELPINO —¿Para qué nos sirven, pues, los sentidos? Di.

FILOTEO —Para excitar la razón solamente, para acusar, para indicar y testificar en parte, no para testificar en todo y menos aún para juzgar y para condenar. Porque jamás están sin alguna perturbación, por muy perfectos que sean. Por eso la verdad deriva de los sentidos en una pequeña parte, como débil principio que son, pero no está en los sentidos.

ELPINO —¿Dónde está, pues?

FILOTEO —En el objeto sensible como en un espejo; en la razón a modo de argumentación y de discurso; en el intelecto a modo de principio o de conclusión; en la mente en su forma viva y propia.

ELPINO —Venga, pues; presenta tus razones.

FILOTEO —Así lo haré. Si el mundo es finito y fuera del mundo no hay nada, te pregunto: ¿dónde está el mundo?, ¿dónde está el universo? Aristóteles responde: está en sí mismo. La convexidad del primer cielo es el lugar universal y como primer continente no está en otro continente, porque el lugar no es otra cosa que la superficie y la extremidad del cuerpo continente. Por eso quien no tiene cuerpo continente tampoco tiene lugar. Pero ¿qué quieres decir tú, Aristóteles, con eso de que «el lugar está en sí mismo»?, ¿qué me concluirás con «algo fuera del mundo»?[8] Si dices que no hay nada, el cielo, el mundo, no estará ciertamente en sitio alguno...

[8] *Cf.* Aristóteles, *Física*, IV, 4 y 5.

Fracastoro —*Nullibi ergo erit mundus. Omne erit in nihilo.*[9]

Filoteo —... el mundo será algo que no se encuentra. Si dices (y me parece ciertamente que quieres decir algo, para evitar el vacío y la nada) que fuera del mundo hay un ente intelectual y divino, de forma que Dios venga a ser el lugar de todas las cosas, tú mismo encontrarás muchas dificultades para hacernos entender cómo algo incorpóreo, inteligible y sin dimensiones puede ser lugar de algo dotado de dimensiones. Pues si dices que Dios contiene como una forma y a la manera como el alma contiene al cuerpo, no respondes a la cuestión del «fuera» ni a la pregunta por lo que se encuentra más allá y fuera del universo. Y si te quieres excusar diciendo que donde no hay nada y donde no hay cosa alguna, tampoco hay lugar, ni más allá ni fuera, no por eso me dejarás satisfecho, porque eso son palabras y excusas inconcebibles. En efecto, es completamente imposible que por medio de algún sentido o fantasía (aunque hubiera otros sentidos y otras fantasías) puedas hacerme afirmar sinceramente que existe tal superficie, tal límite, tal extremidad, fuera de la cual no hay ni cuerpo ni vacío; aunque allí esté Dios, porque la divinidad no está para llenar el vacío y por consiguiente no es su función en modo alguno delimitar un cuerpo, ya que todo lo que se dice delimitar o bien es forma exterior o bien es cuerpo continente. Y sea cual sea la manera como lo quisieras decir, se estimaría que lesionas la dignidad de la naturaleza divina y universal.

Burquio —Cierto. Creo que sería necesario decirle que si uno extendiera la mano fuera de su convexidad, la mano no vendría a estar en ningún sitio y no estaría en parte alguna y por consiguiente no existiría.

Filoteo —Añado a esto que no hay ingenio que no comprenda que este modo de hablar peripatético comporta una contradicción. Aristóteles ha definido el lugar no como cuerpo continente, no como un cierto espacio, sino como una superficie de cuerpo continente; y además, el lugar primero, principal y máximo es aquel a quien menos e incluso en absoluto conviene tal definición. Ese lugar primero es la superficie convexa del primer cielo, la cual es superficie de un cuerpo, y de un cuerpo tal que únicamente contiene y no está contenido. Entonces, para hacer que esa superficie sea lugar, no se requiere que sea de cuerpo contenido, sino que sea de cuerpo continente. Si es superficie de cuerpo continente y no está unida a un cuerpo contenido

[9] «El mundo, por tanto, no estará en ningún sitio. Todo estará en nada.»

ni continuada por él, es un lugar sin contenido, dado que al primer cielo no le conviene ser lugar más que por su superficie cóncava, la cual toca la superficie convexa del segundo cielo. He ahí, pues, cómo esa definición es vana, confusa y se destruye a sí misma. Y a esa confusión se llega en virtud de esa inconveniencia de que fuera del cielo no haya nada.

Elpino —Los peripatéticos dirán que el primer cielo es cuerpo continente por la superficie cóncava y no por la convexa y que según esa superficie cóncava es lugar.

Fracastoro —Y yo añado que por consiguiente se da una superficie de cuerpo continente que no es lugar.

Filoteo —En suma, para venir directamente al asunto: me parece ridículo decir que fuera del cielo no hay nada y que el cielo está en sí mismo y está ubicado por accidente y es lugar por accidente, *idest* por sus partes. Y entiéndase lo que se quiera por ese suyo «por accidente»; lo cierto es que no puede evitar hacer de una cosa dos, porque siempre serán dos cosas distintas lo que es continente y lo que está contenido. Y hasta tal punto son distintas que, según él mismo, el continente es incorpóreo y el contenido es cuerpo; el continente es inmóvil, el contenido móvil; el continente matemático, el contenido físico. Pues bien, sea lo que se quiera de esa superficie; yo preguntaré una y otra vez: ¿qué hay más allá de ella? Si se responde que no hay nada, yo diré que eso es el vacío, lo inane, y un vacío y un inane tal que no tiene límite ni término alguno ulterior y sólo está limitado en su interior; y es más difícil de imaginar una cosa así que pensar que el universo es infinito e inmenso, porque no podemos evitar el vacío si queremos establecer que el universo es finito. Veamos ahora si conviene que exista un espacio tal en el que no haya nada. En ese espacio infinito se halla este universo (si es por azar o por necesidad o por providencia, no me preocupa en este momento). Pregunto si este espacio que contiene el mundo tiene mayor capacidad para contener un mundo que otro espacio que haya más allá.

Fracastoro —Me parece ciertamente que no, porque donde hay «nada», no hay diferencia alguna; donde no hay diferencia, no hay distinción de capacidades y quizás aún menos hay capacidad alguna donde no hay cosa alguna.

Elpino —Pero tampoco incapacidad alguna. Y de las dos antes no se da aquella que ésta.

Filoteo —Dices bien. Así yo digo que del mismo modo que el vacío e inane (establecido necesariamente por esta manera peripaté-

tica de hablar) no tiene capacidad alguna de recibir, todavía menos debe tenerla para rechazar el mundo. Pero de estas dos capacidades nosotros vemos la una en acto y la otra no podemos verla en absoluto, excepto con el ojo de la razón. Por tanto, del mismo modo que en este espacio igual a la magnitud del mundo (que es llamado por los platónicos «materia»), está este mundo, también puede estar otro mundo en aquel espacio y en innumerables otros espacios más allá de éste e iguales a éste.

Fracastoro —Cierto. Podemos juzgar con más seguridad por semejanza con aquello que vemos y conocemos que por contraste con lo que vemos y conocemos. De ahí que, puesto que por lo que vemos y experimentamos el universo no termina ni limita con el vacío o inane —sobre lo cual no tenemos noticia alguna—, debemos concluir razonablemente tal como dices, ya que aun en el caso de que todas las demás razones fueran iguales, nosotros vemos que la experiencia es contraria al vacío y no a lo lleno. Hablando así estaremos siempre justificados; hablando de otra manera no nos será fácil evitar mil acusaciones e inconvenientes. Continúa, Filoteo.

Filoteo —Por tanto, de la parte del espacio infinito sabemos con certeza que hay capacidad para recibir cuerpo y no sabemos lo contrario. Sin embargo, me bastará con saber que no está en contradicción con ella, al menos por la siguiente razón: que donde no hay nada, no hay ningún inconveniente. Queda ahora por ver si es conveniente que todo el espacio esté lleno o no. Y aquí, si tomamos en consideración tanto lo que puede ser como lo que puede hacer, hallaremos siempre no sólo razonable, sino incluso necesario que esté lleno. Para hacerlo manifiesto te pregunto si está bien que este mundo exista.

Elpino —Está muy bien.

Filoteo —Por tanto, está bien que este espacio que es igual a la dimensión del mundo (y al cual quiero llamar vacío, semejante e idéntico al espacio que tú dirás que no es nada más allá de la convexidad del primer cielo) esté lleno de la manera como lo está...

Elpino —Así es.

Filoteo —Te pregunto además: ¿crees tú que igual que esta construcción llamada mundo se encuentra en este espacio, habría podido o podría encontrarse en otro espacio de este inane?

Elpino —Diré que sí, aunque no veo como en la nada y vacío podemos establecer diferencia entre una cosa y otra.

Fracastoro —Yo estoy seguro de que lo ves, pero no te atreves a afirmarlo porque te percatas de a dónde te quiere llevar.

Elpino —Afírmalo con seguridad, porque es necesario decir y entender que este mundo está en un espacio, el cual de no existir el mundo no sería diferente del que existe más allá de vuestro primer móvil.[10]

Fracastoro —Continúa.

Filoteo —Por tanto, igual que puede y ha podido y es necesariamente perfecto este espacio para contener este cuerpo universal, como dices, tampoco puede ni ha podido ser menos perfecto todo el otro espacio.

Elpino —Lo acepto. ¿Y con esto qué? Puede ser, puede tener: ¿por tanto es?, ¿por tanto tiene?

Filoteo —Yo haré que digas —si quieres hablar sinceramente— que puede ser, que debe ser y que es. Porque así como estaría mal que este espacio no estuviera lleno, es decir, que este mundo no existiera, no está menos mal —por la indiferencia— que todo el espacio no esté lleno; y por consiguiente el universo será de dimensión infinita y los mundos serán innumerables.

Elpino —¿Por qué causa deben ser tantos y no basta con uno solo?

Filoteo —Porque si está mal que este mundo no exista o que no se dé este lleno, lo es con respecto a este espacio o a otro espacio igual a éste.

Elpino —Yo digo que está mal con respecto a lo que se encuentra en este espacio, lo cual podría encontrarse indiferentemente en otro espacio igual a éste.

Filoteo —Todo eso, si lo consideras bien, viene a ser lo mismo, porque la bondad de este ser corpóreo que se halla en este espacio o podría hallarse en otro espacio igual a éste, demuestra y refleja la bondad conveniente y perfección que puede haber en tal y tan grande espacio como es éste u otro igual a éste y no la que puede haber en innumerables otros espacios iguales a éste. Tanto más cuanto que si hay razón de que exista un bien finito, un ser perfecto limitado, hay incomparablemente más razón de que exista un bien infinito, puesto que mientras el bien finito existe por conveniencia y razón, el bien infinito existe por absoluta necesidad.

---

[10] Tanto la edición de 1584 como la edición crítica de Les Belles Lettres atribuyen esta intervención a Elpino. Se ha notado, no obstante, frecuentemente por la crítica la contradicción de esta declaración con la anterior del mismo personaje, por lo que se ha pensado que hay aquí un desliz por parte de Bruno y que el autor lógico de esta intervención debería ser Filoteo.

ELPINO —El bien infinito existe ciertamente, pero es incorpóreo.

FILOTEO —En esto estamos de acuerdo, en cuanto al infinito incorpóreo. Pero, ¿por qué no es convenientísimo el ente bueno infinito y corpóreo? O bien, ¿qué impide que el infinito implicado en el primer principio simplicísimo e indistinto resulte explicado antes en este simulacro suyo infinito e ilimitado, con capacidad para contener mundos innumerables, que en límites tan estrechos, de suerte que parece vergonzoso no pensar que este cuerpo (que a nosotros nos parece vasto y grandísimo) no es más que un punto e incluso nada en comparación con la presencia divina?

ELPINO —Así como la grandeza de Dios no consiste en modo alguno en la dimensión corporal (por no mencionar ya que el mundo no le añade nada), tampoco debemos pensar que la grandeza de su simulacro consista en la mayor o menor mole dimensional.

FILOTEO —Dices muy bien, pero no respondes al nervio de mi argumento, porque yo no exijo el espacio infinito ni la naturaleza tiene un espacio infinito por la dignidad de la dimensión o de la mole corpórea, sino por la dignidad de las naturalezas y de las especies corpóreas, ya que la excelencia infinita se presenta incomparablemente mejor en innumerables individuos que en finitos y numerables. Por eso es preciso que de un inaccesible rostro divino haya un simulacro infinito, en el cual se encuentren después, en calidad de miembros infinitos, mundos innumerables, como son los otros. Por eso, por la razón de los innumerables grados de perfección que deben explicar la excelencia divina incorpórea de manera corpórea, deben existir innumerables individuos, que son estos grandes animales (uno de los cuales es esta tierra, madre divina que nos ha engendrado y alimenta y que en el futuro nos recogerá de nuevo en su seno) para contener los cuales se requiere un espacio infinito. Por tanto, no está menos bien que existan (tal como pueden existir) innumerables mundos semejantes a éste, igual que ha podido y puede existir y está bien que exista este mundo.

ELPINO —Diremos que este mundo finito, con estos astros finitos, comprende la perfección de todas las cosas.

FILOTEO —Podéis decirlo, mas no probarlo, porque el mundo que hay en este espacio finito comprende la perfección de todas las cosas finitas que hay en este espacio, pero no ya de las infinitas otras que puede haber en otros espacios innumerables.

FRACASTORO —Por favor, detengámonos y no hagamos como los sofistas que disputan para vencer y mientras miran y remiran su pal-

ma, impiden que ellos y otros comprendan la verdad. Pues bien, yo creo que no existe nadie de perfidia tan pertinaz como para seguir negando que (tanto por razón de que el espacio puede contener infinitamente como por razón de la bondad individual y numérica de los infinitos mundos que pueden ser contenidos en medida no menor que este uno que nosotros conocemos) cada uno de ellos tiene razón de existir convenientemente, puesto que el espacio infinito tiene capacidad infinita y en esa capacidad infinita se loa un acto infinito de existencia, por el cual el eficiente infinito no es considerado deficiente y por el que la capacidad no resulta vana. Alégrate, pues, Elpino, de escuchar otras razones, si otras se le ocurren a Filoteo.

Elpino —Reconozco, a decir verdad, que sostener que el mundo (o como vosotros decís, el universo) es ilimitado no trae consigo inconveniente alguno y nos libera de las innumerables dificultades en que nos vemos envueltos por la opinión contraria. Sé en concreto que a veces tenemos que decir con los peripatéticos algo de lo que somos conscientes de que carece totalmente de fundamento, como cuando tras haber negado el vacío, fuera y dentro del universo, queremos responder a la pregunta por el lugar del universo y decimos que está en sus partes, por temor a decir que no está en lugar alguno, como sería decir *nullibi, nusquam*.[11] Pero no se pude evitar que de esa manera sea necesario decir que las partes se hallan en algún sitio y el universo no está en lugar ni espacio alguno, manera de hablar que —como todo el mundo ve— carece por completo de sentido e indica explícitamente una fuga pertinaz para no confesar la verdad afirmando que el mundo y el universo es infinito o afirmando que el espacio es infinito. De las dos posiciones se sigue una doble confusión para el que las sostiene. Afirmo, por tanto, que si el todo es un cuerpo, y un cuerpo esférico y por consiguiente dotado de una figura y de un límite, es preciso que esté limitado en un espacio infinito en el cual, si queremos decir que no hay nada, es necesario conceder que se da verdaderamente el vacío. Éste, a su vez, si existe, no tiene menos razón en el todo que en esta región que vemos aquí capaz de este mundo; si no existe, debe existir lo lleno y consiguientemente el universo infinito. Y decir que el mundo está *alicubi*,[12] habiendo dicho que fuera de él no hay nada y que está en sus partes, no resulta menos estúpido que si uno dijera que Elpino está *alicubi* porque su mano está en su brazo, el ojo en su

[11] «en ninguna parte».
[12] «en algún sitio».

rostro, el pie en la pierna, la cabeza sobre su busto. Mas, para llegar a una conclusión y no comportarme como un sofista insistiendo en dificultades aparentes y perdiendo el tiempo en tonterías, afirmo lo que no puedo negar, a saber: que en el espacio infinito o bien podrían existir infinitos mundos semejantes a éste o bien que este universo extienda su capacidad y comprensión de muchos cuerpos como son éstos a los que llamamos astros; y también que (sean estos mundos semejantes o diferentes) la existencia no convendría menos a uno que al otro, porque el ser de uno no tiene menos razón que el ser del otro y el ser de muchos no tiene menos razón que el de uno y otro, el ser de infinitos que el de muchos. Por lo cual, así como estaría mal la abolición y el no ser de este mundo, tampoco estaría bien el no ser de innumerables otros.

Fracastoro —Te explicas muy bien y muestras comprender bien las razones y no ser sofista, puesto que aceptas lo que no se puede negar.

Elpino —Quisiera, no obstante, oír lo que queda del argumento sobre el principio y causa eficiente eterna: si le conviene ese efecto de tal forma infinito y si, por tanto, tal efecto existe de hecho.

Filoteo —Eso es lo que yo debía añadir, porque tras haber dicho que el universo tiene que ser infinito por la capacidad y aptitud del espacio infinito y también por la posibilidad y conveniencia del ser de innumerables mundos como éste, queda probarlo a partir de las circunstancias del eficiente que debe haberlo producido tal o, para ser más correcto, producirlo siempre tal, y a partir de la condición de nuestro modo de entender. Podemos argumentar más fácilmente que el espacio infinito es semejante a este que vemos que argumentar que es tal como no lo vemos ni con ejemplo ni por semejanza ni por proporción ni tampoco por imaginación alguna que al final no se destruya a sí misma. Entonces, para comenzar: ¿por qué queremos o podemos pensar que la divina eficacia esté ociosa?, ¿por qué queremos decir que la divina bondad, que puede comunicarse a infinitas cosas y puede difundirse infinitamente, quiere ser escasa y constreñirse en nada, dado que cualquier cosa finita es nada en comparación con el infinito?; ¿por qué pretendéis que ese centro de la divinidad, que puede ampliarse infinitamente en una esfera (si tal cosa pudiera decirse) infinita, permanezca estéril, como si tuviera envidia, antes que comunicarse cual padre fecundo, ornado y bello?, ¿prefiera comunicarse ínfimamente y, para ser más correctos, no comunicarse antes que obrar según la razón de su gloriosa potencia y ser?; ¿por qué debe

quedar frustrada la capacidad infinita, defraudada la posibilidad de infinitos mundos que pueden existir, perjudicada la excelencia de la imagen divina, que debería resplandecer en un espejo no contraído y según su modo de ser infinito, inmenso? ¿Por qué debemos afirmar eso que una vez puesto trae consigo tantos inconvenientes y destruye tantos principios de filosofía sin favorecer las leyes, religiones, fe o moralidad en modo alguno? ¿Cómo quieres tú que Dios en cuanto a la potencia, en cuanto a la operación y en cuanto al efecto (que en él son la misma cosa) sea limitado y sea como el límite de la convexidad de una esfera, antes que (como se puede decir) límite ilimitado de una cosa ilimitada? Y digo límite ilimitado por ser diferente la infinitud del uno de la infinitud del otro, ya que él es todo el infinito complicadamente y totalmente, mientras que el universo es todo en todo (en el caso de que se pueda de alguna manera hablar de totalidad allí donde no hay parte ni fin) explicadamente y no totalmente, por lo que el uno ejerce función de límite y el otro de limitado, no por la diferencia entre finito e infinito, sino porque el uno es infinito y el otro lo delimita por razón de ser total y totalmente en todo aquello que, aunque sea todo infinito, no es, sin embargo, totalmente infinito, porque eso repugna a la infinitud dimensional.

Elpino —Quisiera entender mejor esto último. Por eso me harás el favor de explicarte un poco en eso que dices que es todo en todo totalmente y todo en todo el infinito y totalmente infinito.

Filoteo —Yo llamo al universo «todo infinito» porque no tiene borde, límite o superficie; digo que el universo no es «totalmente infinito» porque cada una de las partes que podemos tomar de él es finita y cada uno de los mundos innumerables que contiene es finito. Llamo a Dios «todo infinito» porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es «totalmente infinito» porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente, al contrario que la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo, pero no en las partes (si a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él.

Elpino —Entiendo. Prosigue con tu exposición.

Filoteo —Por todas las razones por las que se dice que es conveniente, bueno, necesario este mundo comprendido como finito, debe decirse también que son necesarios, convenientes y buenos todos los demás mundos innumerables, a los cuales por la misma razón la omnipotencia no escatima el ser. Sin ellos además la omnipotencia se vería censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por

dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito. De esta manera no sólo se sustraería infinita perfección al ente, sino también infinita majestad actual al eficiente en aquellas cosas hechas si son hechas o en las cosas dependientes si son eternas. ¿Qué razón exige que creamos que el agente que puede hacer un bien infinito lo hace finito? Y si lo hace finito, ¿por qué deberíamos creer que puede hacerlo infinito, si en él el poder y el hacer es todo una sola cosa? Pues es inmutable, no tiene contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de su eficacia determinada y cierta depende inmutablemente un efecto determinado y cierto, por lo cual no puede ser distinto de como es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa que lo que puede, no puede querer sino lo que quiere y necesariamente no puede hacer otra cosa que lo que hace, dado que el tener una potencia distinta del acto conviene únicamente a las cosas mudables.

Fracastoro —Cierto. No es sujeto de posibilidad o de potencia lo que jamás fue, no es, ni será nunca. Y verdaderamente, si el primer eficiente no puede querer otra cosa que lo que quiere, tampoco puede hacer otra cosa que lo que hace. Y no veo cómo entienden algunos lo que dicen de la potencia activa infinita a la cual no corresponde una potencia pasiva infinita y que haga un mundo finito quien puede hacer innumerables mundos en el infinito e inmenso, siendo su acción necesaria, puesto que procede de una voluntad tal que, por ser inmutabilísima e incluso la inmutabilidad misma, es también la misma necesidad, por lo que libertad, voluntad, necesidad son absolutamente la misma cosa y además el hacer coincide con el querer, poder y ser.

Filoteo —Apruebas lo que digo y además hablas muy bien. Por tanto, hay que decir una de dos: o que el eficiente, pudiendo depender de él un efecto infinito, sea reconocido como causa y principio de un universo inmenso que contiene mundos innumerables, y de ello no se sigue inconveniente alguno, sino más bien todo son ventajas, tanto por lo que se refiere a la ciencia como por lo que respecta a las leyes y a la fe; o bien que, dependiendo de él un universo finito, con estos mundos que son los astros en un número determinado, sea reconocido de potencia activa finita y limitada, igual que el acto es finito y limitado, porque como es el acto así es la voluntad y así es la potencia.

Fracastoro —Yo completo y pergeño un par de silogismos de la siguiente manera: el primer eficiente, si quisiera hacer otra cosa que lo que quiere hacer, podría hacer otra cosa que lo que hace; pero no puede querer hacer otra cosa que lo que quiere hacer; por tanto, no puede hacer otra cosa que lo que hace. Así, pues, quien dice que el efecto es

finito, hace la operación y la potencia finitas. Además, y viene a ser lo mismo: el primer eficiente no puede hacer sino lo que quiere hacer; no quiere hacer sino lo que hace; por tanto, no puede hacer sino lo que hace. Por tanto, quien niega la infinitud del efecto, niega la infinitud de la potencia.

Filoteo —Estos silogismos, aunque no son simples, son demostrativos. Sin embargo, yo alabo que algunos dignos teólogos no los admitan, porque considerando prudentemente saben que con esa necesidad los pueblos rudos e ignorantes terminan por no poder concebir cómo puede darse la libertad y la dignidad y méritos de justicia, por lo cual, confiados o desesperados bajo un destino seguro, resultan necesariamente malvadísimos. Así, en ocasiones, algunos corruptores de leyes, fe y religión, queriendo parecer sabios, han infectado muchos pueblos, convirtiéndolos en más bárbaros y malvados de lo que eran antes, despreciadores de las buenas obras y confiadísimos ante todo tipo de vicios y fechorías, gracias a las conclusiones que sacan de semejantes premisas. Por eso, ante los sabios el modo de hablar contrario no resulta tan escandaloso y tan difamante de la grandeza y excelencia divinas como pernicioso para la convivencia civil y contrario al fin de las leyes resulta el modo de hablar verdadero, no por ser verdadero, sino por ser entendido mal tanto por quienes maliciosamente lo tratan como por quienes no son capaces de entenderlo sin detrimento de las costumbres.

Fracastoro —Es verdad. No se ha encontrado jamás filósofo, docto y hombre de bien que bajo excusa o pretexto alguno haya querido extraer de tal proposición la necesidad de las acciones humanas y destruir la libertad. Así, entre otros, Platón y Aristóteles al afirmar la necesidad e inmutabilidad en Dios no afirman menos la libertad moral y nuestra capacidad de libre elección, porque saben muy bien y pueden entender cómo son compatibles esta necesidad y esta libertad. Sin embargo, algunos de los verdaderos padres y pastores de pueblos suprimen esa manera de hablar y otras parecidas quizá para no dar ocasión a malvados y seductores, enemigos de la sociedad y del bien común, de extraer conclusiones nocivas abusando de la simplicidad e ignorancia de quienes difícilmente pueden comprender la verdad y están prontísimamente dispuestos al mal. Ellos nos disculparán fácilmente si usamos las proposiciones verdaderas, de las cuales no queremos inferir otra cosa que la verdad de la naturaleza y de la excelencia de su autor, tanto más cuanto que no las proponemos al vulgo, sino únicamente a sabios que pueden llegar a com-

prender nuestras consideraciones. De este principio depende que los teólogos no menos doctos que religiosos jamás han puesto trabas a la libertad de los filósofos y los filósofos verdaderos, con conciencia cívica y buenas costumbres, han favorecido siempre las religiones, porque tanto los unos como los otros saben que la fe es necesaria para la ordenación de los pueblos rudos que deben ser gobernados y la demostración para los contemplativos que saben gobernarse a sí mismos y a los demás.

Elpino —Como declaración y testimonio ya está bien. Vuelve ahora a nuestro asunto.

Filoteo —Para pasar, pues, a inferir lo que queremos, digo que si en el primer eficiente hay una potencia infinita, hay también una operación de la cual depende el universo de magnitud infinita y mundos de número infinito.

Elpino —Lo que dices resulta muy persuasivo, si no es ya la verdad misma. Pero eso, que me parece muy verosímil, lo afirmaré como verdadero si me puedes liberar de un argumento importantísimo, por el cual Aristóteles se vio obligado a negar la infinitud de la potencia divina intensivamente, aunque la admitiera extensivamente. La razón de su negación era que, al ser potencia y acto una misma cosa en Dios, pudiendo por tanto mover infinitamente movería infinitamente con vigor infinito. Pero si eso fuera verdad, el cielo sería movido en un instante, porque si el motor más fuerte mueve más velozmente, el fortísimo mueve velocísimamente y el infinitamente fuerte mueve instantáneamente. La razón de esa afirmación era que él mueve el primer móvil eterna y regularmente, según la razón y medida con la que mueve. Ves, pues, por qué razón le atribuye infinitud extensiva, mas no infinitud absoluta e intensivamente también. Por eso quiero concluir que así como su infinita potencia motriz está contraída al acto de movimiento según una velocidad finita, la misma potencia de hacer el universo infinito y los mundos innumerables está limitada también por su voluntad al universo finito y a los mundos numerables. Casi la misma cosa pretenden algunos teólogos, los cuales, además de conceder la infinitud extensiva mediante la cual perpetúa sucesivamente el movimiento del universo, exigen también la infinitud intensiva mediante la cual puede hacer mundos innumerables, mover mundos innumerables y mover en un instante a cada uno de ellos y a todos a la vez. Sin embargo, ha moderado con su voluntad la cantidad de la multitud de mundos innumerables, igual que la cualidad del movimiento intensísimo. Por eso, igual que sabemos que este

movimiento, procedente ciertamente de una potencia infinita, es no obstante finito, con la misma facilidad podremos creer que el número de los cuerpos mundanos es limitado.

Filoteo —El argumento es en verdad de mayor persuasión y apariencia que cualquier otro. Sobre él ya hemos dicho bastante a propósito de esa pretensión de que la voluntad divina regule, modifique y limite la potencia divina. De ahí se siguen innumerables inconvenientes, al menos según la filosofía. Dejo de lado los principios teológicos, que sin embargo no admitirán que la potencia divina sea mayor que la voluntad o bondad divinas y en general que un atributo convenga a la divinidad con mayor razón que otro.

Elpino —Entonces, ¿por qué hablan, pues, de esa manera, si no lo entienden así?

Filoteo —Por falta de términos y de soluciones eficaces.

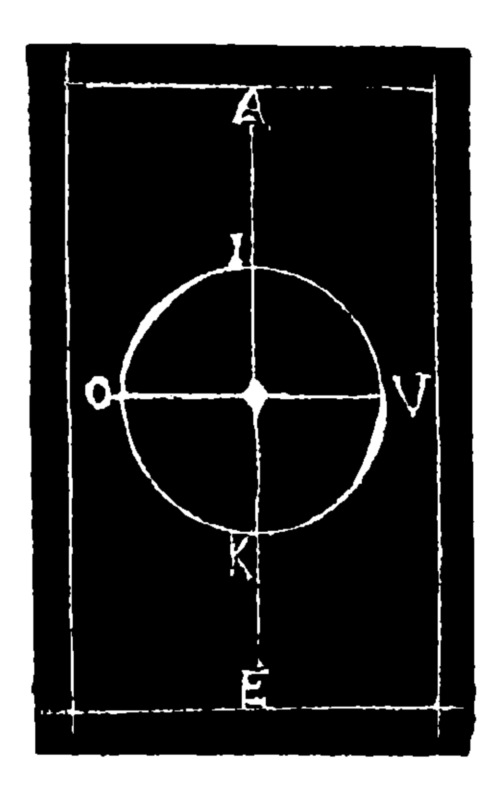
Elpino —Entonces tú, que tienes principios propios con los que afirmas lo uno —es decir, que la potencia divina es infinita intensiva y extensivamente, que el acto no es distinto de la potencia y que por eso el universo es infinito y los mundos innumerables— y no niegas lo otro, a saber: que de hecho cada uno de los astros u orbes, como prefieras decir, es movido en el tiempo y no de forma instantánea, muestra con qué términos y con qué solución salvas tu opinión o quitas de en medio las opiniones de los demás, mediante las cuales estiman en conclusión lo contrario de lo que piensas tú.

Filoteo —Para solucionar lo que buscas debes advertir, en primer lugar, que siendo el universo infinito e inmóvil no es preciso buscar su motor; en segundo lugar, que—siendo infinitos los mundos contenidos en él, como son las tierras, los fuegos y otras especies de cuerpos llamados astros— todos se mueven en virtud de su principio interno que es la propia alma, como hemos demostrado en otro lugar, y por eso es inútil andar buscando su motor externo. Debes advertir, en tercer lugar, que estos cuerpos mundanos no se mueven en la región etérea más fijos o clavados en cuerpo alguno de lo que está fija esta tierra, que es uno de ellos y con respecto a la cual demostramos que gira en torno al propio centro de varias maneras y en torno al Sol en virtud de su instinto animal interno. Antepuestas estas advertencias según nuestros principios, no estamos obligados a demostrar movimiento activo ni pasivo de virtud infinita intensivamente, puesto que el móvil y el motor son infinitos y el alma motriz y el cuerpo movido concurren en un sujeto finito, es decir, en cada uno de dichos astros mundanos. De manera que el primer principio no es lo que mueve,

sino que —quieto e inmóvil— da el poder moverse a infinitos e innumerables mundos, grandes y pequeños animales colocados en la amplísima región del universo, cada uno de los cuales tiene una fuente de movilidad, motricidad y otros accidentes según la condición de la propia virtud.

Elpino —Estás muy bien fortificado, pero no por eso deshaces la máquina de las opiniones contrarias, las cuales tienen todas como presupuesto acreditado que el Óptimo Máximo mueve el todo. Tú dices que da el moverse al todo que se mueve y por eso el movimiento acontece según la virtud o fuerza del motor próximo. Cierto, en comparación con las definiciones vulgares esta manera tuya de hablar me parece bastante más razonable que inconveniente; sin embargo —en cuanto a lo que sueles decir sobre el alma del mundo y sobre la esencia divina, que está toda en todo, llena todo y es más intrínseca a las cosas que la mismísima esencia de ellas, puesto que es la esencia de las esencias, vida de las vidas, alma de las almas—, no por eso me parece que podamos decir que él mueve el todo menos que da al todo el moverse, por lo cual la duda ya expresada parece estar todavía en pie.

Filoteo —También en esto puedo darte satisfacción fácilmente. Digo, pues, que en las cosas hay que tener en cuenta, si así lo quieres, dos principios activos de movimiento: el uno finito según la condición del sujeto finito, y este principio mueve en el tiempo; el otro infinito en virtud del alma del mundo o bien de la divinidad, que es como el alma del alma, la cual está toda en todo y hace que el alma esté toda en todo; y este principio mueve instantáneamente. La Tierra tiene, por tanto, dos movimientos. De la misma manera todos los cuerpos que se mueven tienen dos principios de movimiento, de los cuales el principio infinito es el que en un solo instante mueve y ha movido, por lo que según ello el cuerpo móvil no es menos estabilísimo que movilísimo. Puedes verlo por la presente figura, que quiero represente la Tierra, la cual es movida instantáneamente en cuanto que tiene un motor de fuerza o virtud infinita. La Tierra, al moverse con el centro de A a E y al volver de E a A y producirse eso en un instante, está simultáneamente en A, en E y en todos los lugares intermedios. Por eso en un solo instante se va y ha vuelto; y como esto es siempre así, ocurre que está siempre inmovilísima. De la misma manera en lo que se refiere a su movimiento en torno al centro, donde está su oriente I, el mediodía V, el occidente K, la medianoche O. Cada uno de estos puntos gira en virtud de un impulso infinito y por eso cada uno de ellos se va y ha vuelto en un instante.



En consecuencia, cada uno de esos puntos está siempre fijo y donde estaba, de suerte que, en conclusión, el que estos cuerpos sean movidos por una fuerza infinita es lo mismo que el no ser movidos, puesto que mover en un instante y no mover es una sola e idéntica cosa. Queda, por tanto, el otro principio activo de movimiento, que actúa por virtud o fuerza intrínseca y por consiguiente se da en el tiempo y con una cierta sucesión; y este movimiento es distinto del reposo. He ahí, pues, cómo podemos decir que Dios mueve el todo y cómo debemos entender que da el moverse al todo que se mueve.

Elpino —Ahora que tan sublime y eficazmente me has quitado y resuelto esa dificultad, me someto enteramente a tu juicio y espero seguir recibiendo siempre de ti parejas aclaraciones. En efecto, aunque hasta ahora haya tenido poco trato y contacto contigo, he recibido sin embargo y aprendido bastante y espero muchísimas más cosas, porque, aunque no veo tu ánimo por entero, del rayo que difunde vislumbro que dentro se encierra o un sol o una luminaria aún mayor. Y de hoy en adelante (no con la esperanza de vencer tu capacidad,

sino con el propósito de dar ocasión a tus elucidaciones) volveré a preguntarte, si te dignas reunirte conmigo en este lugar a la misma hora durante tantos días como sean suficientes para oír y entender todo aquello que tranquilice mi mente por entero.

FILOTEO —Así lo haré.

FRACASTORO —Serás recibido con sumo agrado y te escucharemos con toda nuestra atención.

BURQUIO —Y yo, aunque mi entendimiento sea escaso, si no entiendo las ideas, escucharé las palabras; si no escucho las palabras, oiré la voz. Adiós.

DIÁLOGO SEGUNDO

FILOTEO —Puesto que el primer principio es simplicísimo, si fuera finito según un atributo, sería finito según todos los atributos; o bien, si fuera finito según una cierta razón intrínseca e infinito según otra, se entendería necesariamente que en él hay composición. Por tanto, si él es realizador del universo, es ciertamente realizador infinito y atiende a un efecto infinito; digo efecto en cuanto que todo depende de él. Además, así como nuestra imaginación es capaz de avanzar infinitamente, imaginando siempre una extensión más allá de la extensión y un número más allá del número, según una determinada sucesión y —como suele decirse— en potencia, debemos entender igualmente que Dios entiende en acto una dimensión infinita y un número infinito. Y de este entender se sigue la posibilidad junto con la conveniencia y oportunidad que decimos existe, pues así como la potencia activa es infinita, también es infinito por consecuencia necesaria el objeto de esa potencia, puesto que —como ya hemos demostrado en otras ocasiones— el poder hacer exige el poder ser hecho, lo que dimensiona exige lo dimensionable, el dimensionante exige lo dimensionado. Añade a esto que así como en la realidad hay cuerpos de extensión finita, el intelecto primero entiende también el cuerpo y la extensión. Si lo entiende, lo entiende igualmente infinito; si lo entiende infinito y el cuerpo es entendido infinito, necesariamente tal especie inteligible existe y por haber sido producida por un intelecto tal como es el divino, es realísima y hasta tal punto real que existe más necesariamente que lo que está actualmente delante de nuestros ojos.

Entonces, si lo examinas bien, ocurre que al igual que existe en verdad un infinito indivisible y simplicísimo, existe también un amplísimo infinito dimensional que está en aquél y en el cual está aquél, de la misma manera que aquél está en el todo y el todo está en aquél.

Además, si vemos que un cuerpo tiene capacidad de crecer hasta el infinito en cuanto a su cualidad corporal, como se ve en el fuego, el cual (según todos admiten) crecería hasta el infinito si se le aproximara materia y alimento, ¿por qué razón el fuego, que puede ser infinito y por consiguiente puede ser hecho infinito, no puede ser infinito en acto? No sé en verdad cómo podemos imaginarnos que en la materia existe algo en potencia pasiva que no esté en potencia activa en el eficiente y, por consiguiente en acto, siendo incluso el mismo acto. En verdad, decir que el infinito existe en potencia y en una cierta sucesión y no en acto trae consigo necesariamente que la potencia activa pueda poner el infinito en acto sucesivo y no en acto perfecto, porque el infinito no puede ser perfecto. De ello se seguiría, además, que la causa primera no tiene potencia activa simple, absoluta y una, sino una potencia activa a la que corresponde la posibilidad infinita sucesiva y otra a la que corresponde la posibilidad idéntica al acto. Dejo a un lado que, siendo el mundo limitado y no habiendo forma de imaginarse cómo una cosa corpórea pueda quedar limitada circunferencialmente por una cosa incorpórea, este mundo estaría en potencia y capacidad de desvanecerse y aniquilarse, ya que (por lo que sabemos) todos los cuerpos son disolubles. Dejo a un lado, digo, que no habría razón que impidiera que en algún momento el vacío infinito —aunque no se le pueda atribuir potencia activa— absorbiera este mundo como una nada. Dejo a un lado que el lugar, espacio y vacío tiene semejanza con la materia, si no es ya la materia misma, como quizá no sin motivo parece a veces que pretenden Platón y todos aquellos que definen el lugar como un cierto espacio. Ahora, si la materia tiene su apetito, el cual no debe darse en vano, porque tal apetito es de la naturaleza y procede del orden de la naturaleza primera, es preciso que el lugar, el espacio, el vacío, tengan dicho apetito. Dejo a un lado que, como se ha señalado con anterioridad, ninguno de los que proclaman que el mundo es limitado está en condiciones —después de haber afirmado el límite— de imaginarse de alguna manera cómo es ese límite; e incluso alguno de ellos, al tiempo que niega el vacío e inane con sus enunciados y palabras, lo afirma después necesariamente de hecho y en la práctica. Si el vacío e inane existe, es sin duda capaz de recibir y esto no se puede negar de ninguna manera, dado que por la misma razón por la que se estima imposible que en el espacio en que está este mundo esté contenido también otro mundo, se debe proclamar posible que pueda estar contenido en el espacio de afuera de este mundo o en aquella nada, si así quiere llamar Aristóteles a lo que no quiere

llamar vacío. La razón por la que él dice que dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar es la incompatibilidad de las dimensiones de uno y de otro; resta, pues, dando satisfacción a dicha razón, que donde no están las dimensiones del uno puedan estar las dimensiones del otro. Si existe esta potencia, entonces el espacio es en cierto modo materia; si es materia, tiene capacidad; si tiene capacidad, ¿por qué razón debemos negarle el acto?

Elpino —Muy bien. Pero, por favor, pasa a otro asunto; hazme saber qué diferencia estableces entre el mundo y el universo.

Filoteo —La diferencia es muy conocida fuera de la escuela peripatética. Los estoicos distinguen entre el mundo y el universo, porque el mundo es todo lo que está lleno y consta de cuerpo sólido; el universo es no solamente el mundo, sino además el vacío, inane y espacio exterior al mundo; por eso dicen que el mundo es finito, pero el universo infinito. Similarmente, Epicuro llama al todo y universo una mezcla de cuerpos y de inane y dice que la naturaleza del mundo, que es infinito, consiste en esto: en la capacidad del inane y del vacío y además en la multitud de cuerpos que hay en él. Nosotros no afirmamos un vacío como aquello que es sencillamente nada, sino en el sentido de que todo aquello que no es cuerpo que ante los sentidos ofrezca resistencia suele ser llamado, si tiene dimensiones, vacío, puesto que por lo general los sentidos no toman noticia de la existencia de un cuerpo más que por la propiedad de ofrecer resistencia; por eso se dice que igual que no es carne lo que no es vulnerable, tampoco es cuerpo lo que no ofrece resistencia. Decimos así que existe un infinito, es decir, una inmensa región etérea, en la que hay innumerables e infinitos cuerpos como la Tierra, la Luna y el Sol, a los cuales llamamos mundos compuestos de lleno y de vacío, porque este espíritu, este aire, este éter, no solamente existe alrededor de estos cuerpos, sino que penetra también dentro de todos ellos y resulta ínsito a toda cosa. Decimos también «vacío» en el mismo sentido con que a la pregunta que inquiriera dónde está el éter infinito y los mundos, responderíamos: en un espacio infinito, en un cierto seno en el cual está y se extiende el todo y el cual no se puede entender ni estar en otro sitio.

Ahora bien, Aristóteles, tomando confusamente el vacío según estos dos significados y un tercero que él se imagina y ni él mismo sabe nombrar ni definir, se pone a discutir para eliminar el vacío y piensa que con ese modo de argumentar destruye completamente todas las opiniones sobre el vacío. Sin embargo, no las toca más que lo haría alguien si, por haber eliminado el nombre de alguna cosa, pensara

haber eliminado la cosa misma; porque destruye —en el caso de que lo destruya— el vacío entendido como quizá no ha sido entendido por nadie, ya que los antiguos y nosotros entendemos el vacío como aquello en lo que puede haber un cuerpo y que puede contener alguna cosa y en donde están los átomos y los cuerpos, mientras que él define únicamente el vacío como aquello que es nada, en donde no hay nada y no puede haber nada. Por eso, entendiendo el vacío según un significado por el cual nadie lo ha entendido jamás, viene a hacer castillos en el aire y a destruir su vacío y no el de todos aquellos otros que han hablado de vacío y se han servido de esta palabra «vacío». No se comporta de otra manera este sofista en todas las demás cuestiones, como el movimiento, el infinito, la materia, la forma, la demostración, el ente, donde siempre construye sobre la fe de su propia definición y de la palabra tomada en un nuevo significado. Por eso, todo el que no está completamente privado de juicio puede darse cuenta fácilmente de hasta qué punto es superficial este hombre en la consideración de la naturaleza de las cosas y hasta qué punto está apegado a sus suposiciones, ni admitidas ni dignas de serlo, pues son más vanas en su filosofía natural de lo que jamás se pueda imaginar en la matemática. Y fíjate si se glorió y se mostró satisfecho de esta vanidad, que en lo relativo a la consideración de las cosas naturales anhela tanto ser estimado razonador o, por así decir, lógico, que a los que han sido más solícitos de la naturaleza, realidad y verdad, los llama a modo de insulto «físicos». Pues bien, para venir a lo nuestro, dado que en su libro *Sobre el vacío*[13] no dice nada, ni directa ni indirectamente, que pueda luchar dignamente contra nuestra concepción, lo dejamos estar así, remitiéndolo quizás a una ocasión en la que dispongamos de más tiempo. Por tanto, Elpino, si te parece bien, forma y ordena las razones por las que el cuerpo infinito no es aceptado por nuestros adversarios y a continuación aquellas por las que no pueden comprender que existan mundos innumerables.

Elpino —Así lo haré. Yo referiré las opiniones de Aristóteles por orden y tú dirás sobre ellas lo que se te ocurra. «Hay que examinar —dice él[14]— si existe un cuerpo infinito, como dicen algunos filósofos antiguos, o bien eso es algo imposible»; y luego hay que ver si existe uno o bien una pluralidad de mundos. «La solución de estas cuestiones es importantísima porque tanto la una como la otra parte de

[13] *Física*, IV, 6-9.
[14] *Acerca del cielo*, I, 5, 271b2-4 y 4-17.

la contradicción son de tanto alcance que constituyen el principio de dos formas de filosofar muy diferentes, igual que vemos (por poner un ejemplo) que por el primer error de aquellos que han afirmado las partículas indivisibles se ha cerrado el camino de tal manera que se equivocan en gran parte de la matemática. Resolveremos, pues, un asunto de gran importancia para las dificultades pasadas, presentes y futuras porque, aunque en el principio se cometa un error pequeño, viene a resultar diez mil veces mayor conforme se avanza, igual que sucede análogamente en el error que se comete al principio de un camino, el cual va aumentando y creciendo tanto más cuanto más se va avanzando y distanciándose del principio, de forma que al final se llega a un punto contrario al propuesto inicialmente. Y la razón de ello es que los principios son pequeños de tamaño, pero enormes en su eficacia. Ésta es la razón para resolver esta duda.»

Filoteo —Todo lo que dice es muy necesario y no menos digno de ser dicho por él que por los demás, ya que del mismo modo que él cree que los adversarios han incurrido en grandes errores por haber entendido mal este principio, también nosotros a la inversa creemos y vemos abiertamente que por haber afirmado el principio contrario a éste él ha pervertido toda la filosofía natural.

Elpino —Aristóteles continúa: «Es preciso, pues, que veamos si es posible que exista un cuerpo simple de magnitud infinita, lo cual debe ser mostrado imposible en primer lugar en aquel primer cuerpo que se mueve en círculo; a continuación en los demás cuerpos, porque siendo todo cuerpo o simple o compuesto, el compuesto sigue la disposición del simple. Por tanto, si los cuerpos simples no son infinitos ni en número ni en magnitud, tampoco podrá existir, necesariamente, un cuerpo compuesto infinito».[15]

Filoteo —Promete mucho, porque si demuestra que el cuerpo llamado continente y primero es de verdad continente, primero y finito, será también superfluo y vano demostrarlo para los cuerpos contenidos.

Elpino —Demuestra ahora que el cuerpo redondo no es infinito. «Si el cuerpo redondo es infinito, las líneas que parten del centro serán infinitas y la distancia que separa un radio de otro (los cuales adquieren una distancia tanto mayor cuanto más se alejan del centro) será infinita, porque del incremento de las líneas según la longitud se sigue necesariamente una distancia mayor; por eso, si las líneas son

[15] *Ibid.*, I, 5, 271b24-28 y 18-22 (en reproducción libre).

infinitas, la distancia será también infinita. Ahora bien, es imposible que el móvil pueda recorrer una distancia infinita y en el movimiento circular es necesario que un radio del móvil alcance el lugar de otro y otro radio sucesivamente.»[16]

Filoteo —Este argumento es bueno, pero no viene a cuento contra la concepción de los adversarios, porque jamás ha habido nadie tan rudo ni tan corto de ingenio que haya afirmado el mundo infinito y una magnitud infinita y la haya declarado móvil. Muestra además haberse olvidado de lo que expone en su *Física*, esto es, que los que han afirmado un único ente y un principio infinito lo han afirmado también inmóvil; y ni él ni ningún otro por él podrá nombrar jamás a algún filósofo o bien hombre ordinario que haya dicho que una magnitud infinita es móvil. Pero él, como sofista que es, toma una parte de su argumentación de la conclusión del adversario, suponiendo su propio principio de que el universo es móvil e incluso que se mueve y tiene una figura esférica. Mira, pues, si de cuantas razones aduce este mendigo hay al menos una que argumente contra la concepción de los que establecen un infinito, inmóvil, sin figura y espaciosísimo receptáculo de innumerables móviles que son los mundos, llamados por unos astros y por otros esferas; mira un poco en este y otros argumentos si maneja supuestos admitidos por alguno.

Elpino —Cierto, los seis argumentos se basan en ese supuesto, esto es, que el adversario diga que el universo es infinito y que le admita que ese infinito es móvil, lo cual es ciertamente una tontería, incluso un absurdo, a no ser que queramos acaso hacer coincidir en un mismo sujeto el movimiento infinito y el reposo infinito, tal como me hiciste ayer manifiesto a propósito de los mundos particulares.

Filoteo —No quiero decir tal cosa a propósito del universo, al cual por ninguna razón se le debe atribuir el movimiento, ya que éste no puede ni debe convenir ni exigirse al infinito; y jamás, como se ha dicho, hubo quien lo imaginase, pero este filósofo edifica tales castillos en el aire como quien tiene carestía de terreno.

Elpino —Me gustaría, de verdad, encontrar un argumento que impugnara lo que dices, porque las otras cinco razones que aduce este filósofo van todas por el mismo camino y discurren con los mismos pies. Por eso me parece superfluo presentarlas. Ahora, tras haber elaborado estas, que versan sobre el movimiento circular del mundo, pasa a proponer las que se basan en el movimiento rectilíneo y dice

[16] *Ibid.*, I, 5, 271b28-272d7 (en reproducción libre).

igualmente «que es imposible que algo se mueva con movimiento infinito hacia el centro o hacia abajo, además de hacia arriba desde el centro».[17] Y lo prueba en primer lugar a partir de los movimientos propios de tales cuerpos, tanto a propósito de los cuerpos extremos como a propósito de los intermedios. «El movimiento hacia arriba —dice—[18] y el movimiento hacia abajo son contrarios y el lugar del uno es contrario al lugar del otro. De los contrarios, además, si el uno está determinado, es preciso que esté determinado también el otro; y el intermedio, que participa de uno y de otro determinado, conviene que también él lo sea, porque lo que debe de pasar por el medio es preciso que parta no de cualquier sitio, sino de un lugar determinado, ya que hay un punto determinado donde comienzan y otro punto determinado donde terminan los límites del medio. Estando, pues, determinado el medio, es preciso que estén determinados los extremos; y si los extremos están determinados, es preciso que esté determinado el medio; y si los lugares están determinados, es preciso que los cuerpos situados en los lugares también lo estén, porque de lo contrario el movimiento será infinito. Además, en cuanto a la pesadez y la ligereza, el cuerpo que va hacia arriba puede llegar a estar en tal lugar, porque ninguna inclinación se da en vano. Por tanto, al no ser infinito el espacio del mundo, no hay lugar ni cuerpo infinito. En cuanto al peso, además, no hay grave ni ligero infinito; por tanto, no hay cuerpo infinito, pues es necesario que, si el cuerpo pesado es infinito, su peso sea infinito. Y esto no se puede evitar; porque si quisieras decir que el cuerpo infinito tiene peso infinito, se seguirían tres inconvenientes. En primer lugar, que sería idéntico al peso o la ligereza del cuerpo finito y del infinito, porque al cuerpo pesado finito, en la medida en que es superado por el cuerpo infinito, yo le añadiré y le quitaré de lo uno y de lo otro lo preciso para que pueda alcanzar la misma cantidad de peso y de ligereza. En segundo lugar, que el peso de la magnitud finita podría ser mayor que el de la magnitud infinita, porque por la misma razón por la que puede ser igual, puede serle también superior, con tal de añadir cuando te plazca de cuerpo pesado o sustraer de éste o bien añadir cuerpo ligero. En tercer lugar, que el peso de la magnitud finita e infinita sería idéntico y puesto que la velocidad tiene con la velocidad la misma proporción que tiene el peso con el peso, se seguiría igualmente que en un cuerpo finito y en otro infinito podrían hallarse

[17] *Ibid.*, I, 6, 273a7-8.
[18] *Ibid.*, I, 6, 273a8-274a17 (reformulación libre).

idéntica velocidad y lentitud, o bien que la velocidad del cuerpo finito podría ser mayor que la velocidad del cuerpo infinito, o bien que podría ser igual, o bien que excediendo la velocidad a la velocidad en la misma medida en que el grave excede al grave, de haber un peso infinito será necesario que se mueva por algún espacio en menos tiempo que el peso finito o que no se mueva, porque velocidad y lentitud se siguen de la magnitud del cuerpo. De ahí que al no haber proporción entre lo finito y lo infinito, será preciso al final que el grave infinito no se mueva, porque si se mueve, no se mueve tan velozmente como para que no haya un peso finito que al mismo tiempo y por el mismo espacio haga el mismo recorrido.»

Filoteo —Es imposible encontrar otro que con el título de filósofo se haya imaginado suposiciones más vanas y atribuido al contrario posiciones tan necias para dar lugar a tanta ligereza como se ve en sus argumentos. Ahora, por lo que se refiere a lo que dice de los lugares propios de los cuerpos y del arriba, abajo e inferior determinados, quisiera yo saber contra qué posición argumenta él. Porque todos los que establecen un cuerpo y una magnitud infinita no le atribuyen ni centro ni extremidad; porque quien afirma lo inane, el vacío, el éter infinito, no le atribuye peso, ni ligereza, ni movimiento, ni región superior, inferior o intermedia; y además ellos colocan en tal espacio infinitos cuerpos, como son esta tierra, aquélla y aquella otra tierra, este sol, aquél y aquel otro, todos realizando sus giros dentro de este espacio infinito a través de espacios finitos y determinados o bien en torno a sus propios centros. Así nosotros que estamos en la Tierra decimos que la Tierra está en el centro y todos los filósofos modernos y antiguos, sean de la secta que sean, dirán que está en el centro sin menoscabo de sus principios, igual que nosotros decimos a la vista del horizonte máximo de esta región etérea que está a nuestro alrededor, limitada por ese círculo equidistante con respecto al cual estamos como en el centro. De la misma manera, los que están en la Luna entienden tener a su alrededor esta tierra, el Sol y otras muchas estrellas, que están en torno al centro y en el límite de los radios propios del propio horizonte. Así, no es más centro la Tierra que cualquier otro cuerpo mundano y no hay unos polos determinados para la Tierra más de lo que la Tierra misma es un polo determinado para cualquier otro punto del éter y espacio mundanos; y lo mismo cabe decir de todos los demás cuerpos, los cuales son todos —para distintos puntos de referencia— centros y puntos de la circunferencia, polos, cenits y otras distinciones. La Tierra, por tanto, no está

en el centro absoluto del universo, sino tan sólo con respecto a esta región nuestra.

Procede, pues, este litigante con petición de principio y presuponiendo lo que debe probar. Toma, digo, por principio lo equivalente a lo opuesto de la tesis contraria, presuponiendo centro y extremo contra quienes declarando que el mundo es infinito niegan al mismo tiempo necesariamente ese extremo y ese centro y por consiguiente el movimiento hacia el lugar alto y supremo y hacia el lugar bajo e ínfimo. Vieron, pues, los antiguos y vemos también nosotros que algo viene a la Tierra donde estamos y algo parece que se aleje de la Tierra o bien del lugar donde estamos, por lo que si decimos y queremos decir que el movimiento de esa cosa es hacia arriba y hacia abajo, se entiende en una cierta región, desde ciertos puntos de vista, de forma que si algo, alejándose de nosotros, avanza hacia la Luna, igual que nosotros decimos que sube, los anticéfalos nuestros que están en la Luna dirán que baja. Los movimientos, pues, que hay en el universo no tienen ninguna distinción de arriba, abajo, aquí, allí, con respecto al universo infinito, sino con respecto a los mundos finitos que hay en él, tomados dichos movimientos según las extensiones de los innumerables horizontes mundanos o según el número de los innumerables astros, donde la misma cosa, según el mismo movimiento, se dice venir de arriba o de abajo con respecto a distintos puntos de vista. Cuerpos determinados no tienen, por tanto, movimiento infinito, sino movimiento finito y determinado en torno a sus propios términos. Pero lo indeterminado e infinito no tiene movimiento finito ni infinito, así como tampoco distinciones de lugar ni de tiempo.

En cuanto al argumento que aduce del peso y de la ligereza, decimos que es uno de los frutos más bellos que haya podido producir el árbol de la estúpida ignorancia, porque (como demostraremos en el momento en que nos ocupemos de ello) ningún cuerpo entero y colocado y dispuesto naturalmente es pesado y por eso no hay diferencias que deban distinguir la naturaleza de los lugares y la causa del movimiento. Además, mostraremos que la misma cosa viene a llamarse pesada y ligera según idéntico impulso y movimiento con respecto a medios diferentes, igual que con respecto a medios diferentes se dice que la misma cosa es alta y baja o que se mueve hacia arriba o hacia abajo. Y digo esto a propósito de los cuerpos particulares y mundos particulares, ninguno de los cuales es pesado o ligero y cuyas partes se llaman ligeras cuando se alejan y se separan de ellos, mientras que se llaman pesadas cuando regresan a ellos, así como las partículas de tierra o de cosas

terrestres se dice que suben hacia la circunferencia del éter y se dice que descienden hacia el todo al que pertenecen. Pero en lo que se refiere al universo y cuerpo infinito, ¿quién hubo jamás que lo llamara pesado o ligero?, o bien ¿quién estableció tales principios y deliró hasta tal punto que pueda inferir en consecuencia de su forma de hablar que el infinito es pesado o ligero, que deba ascender, subir o elevarse? Nosotros demostraremos cómo de los infinitos cuerpos que hay ninguno es pesado ni ligero, porque estas cualidades acontecen a las partes en cuanto que tienden a su totalidad y al lugar de su conservación y por eso no valen con respecto al universo, sino con respecto a los propios mundos continentes y enteros. Así, en la Tierra, cuando las partículas de fuego quieren liberarse y ascender hacia el Sol, se llevan siempre consigo alguna porción de la tierra seca y del agua a que están unidas, las cuales, tras haberse multiplicado arriba o en lo alto, regresan a su lugar con impulso propio y naturalísimo. Además y consecuentemente, puedes remachar que no es posible que los grandes cuerpos sean pesados o ligeros siendo el universo infinito y, por tanto, no están en una relación de lejanía o proximidad con respecto a la circunferencia o al centro; de ahí que no sea más pesada la Tierra en su lugar que el Sol en el suyo, Saturno en el suyo o la estrella polar en el suyo. Podremos decir, sin embargo, que al igual que las partes de la tierra regresan a la tierra por su gravedad —pues así queremos denominar al impulso de las partes hacia el todo y el del cuerpo errante hacia su lugar propio— también lo hacen las partes de los demás cuerpos, tal y como puede haber infinitas otras tierras o de una condición parecida, infinitos otros soles o fuegos o de parecida naturaleza. Todos se mueven desde los lugares periféricos hacia el propio continente como centro, de donde se sigue que existe un número infinito de cuerpos graves. Pero no por eso existirá una gravedad o peso infinito como en un sujeto y de forma intensiva, sino en innumerables sujetos y extensivamente. Y esto es lo que se sigue del modo de hablar de todos los antiguos y del nuestro; y contra esto no tuvo argumento alguno este litigante. Así pues, lo que él dice sobre la imposibilidad de un grave infinito es tan cierto y patente que da vergüenza mencionarlo y no sirve en modo alguno para confirmar la propia filosofía y destruir la ajena, sino que son propósitos y palabras arrojados al viento.

Elpino —Su vanidad en los argumentos anteriormente mencionados es más que manifiesta, de forma que todo el arte de la persuasión no bastaría para excusarla. Escucha ahora los argumentos que

añade para concluir de manera universal que no existe un cuerpo infinito. «Siendo entonces manifiesto —dice—[19] a los que examinan las cosas particulares que no existe un cuerpo infinito, queda por ver si tal cosa es posible en general, porque podría decir alguno que igual que el mundo está dispuesto así a nuestro alrededor, tampoco es imposible que haya otros cielos. Pero antes de pasar a esto razonemos en general sobre el infinito. Es, por tanto, necesario que todo cuerpo [o sea finito] o sea infinito; y si es infinito o que sea todo de partes semejantes o de partes diferentes y estas últimas o constan de especies finitas o bien de especies infinitas. No es posible que conste de infinitas especies, si queremos presuponer lo que hemos dicho, esto es, que haya otros mundos semejantes a éste, porque igual que está dispuesto este mundo a nuestro alrededor, así también puede estar dispuesto en torno a otros y haber otros cielos. En efecto, si son finitos los primeros movimientos que se producen en torno al centro, es preciso que sean finitos también los movimientos seguidos y, por tanto, igual que hemos distinguido ya cinco clases de cuerpos, dos de los cuales son absolutamente pesados o ligeros, otros dos medianamente pesados o ligeros y uno ni grave ni ligero, sino ágil en torno al centro, lo mismo que debe ocurrir en los demás mundos. No es, por tanto, posible que conste de infinitas especies. Tampoco es posible que conste de especies finitas.» Y prueba en primer lugar que no consta de especies finitas diferentes mediante cuatro razones, la primera de las cuales es que «cada una de estas partes infinitas será agua o fuego y por consiguiente pesada o ligera. Y esto se ha demostrado imposible cuando se ha visto que no hay peso infinito ni ligereza infinita».[20]

Filoteo —A esto ya hemos respondido bastante.

Elpino —Lo sé. Añade la segunda razón, diciendo que «es preciso que cada una de estas especies sea infinita y, por consiguiente, el lugar de cada una debe ser infinito, de donde se seguirá que el movimiento de cada una será infinito. Pero eso es imposible, porque no puede ser que un cuerpo que va hacia abajo corra infinitamente hacia abajo, lo cual es manifiesto por lo que se observa en todos los movimientos y transmutaciones. Igual que en la generación no se trata de hacer lo que no se puede hacer, tampoco se busca en el movimiento local el lugar al que no se puede llegar jamás; y lo que no es posible que esté en Egipto, es imposible que se mueva hacia Egipto, porque

[19] *Acerca del cielo*, I, 6, 274a19-7, 274b2 (exposición libre).
[20] *Ibid.*, I, 7, 274b5-8.

la naturaleza no realiza nada en vano. Imposible es, pues, que algo se mueva hacia allí donde no puede llegar».[21]

FILOTEO —A esto se ha respondido ya suficientemente y decimos que hay infinitas tierras, infinitos soles, infinito éter, o según el modo de hablar de Demócrito y Epicuro, que existe lo lleno y el vacío, ínsito lo uno en lo otro. Hay diversas especies finitas, comprendidas las unas dentro de las otras y ordenadas las unas con respecto a las otras. Estas especies diferentes concurren todas a hacer un entero universo infinito, en calidad de infinitas partes del infinito, tal como de infinitas tierras semejantes a ésta provienen en acto una tierra infinita no como un único continuo, sino como un conjunto formado por la innumerable multitud de tierras. Lo mismo se entiende de las restantes especies de cuerpos, sean cuatro o sean dos o tres o las que se quiera (nada afirmo al respecto ahora), las cuales, puesto que son parte del infinito (en la medida en que se pueden llamar parte), es preciso que sean infinitas según la mole que resulta de tal multitud. Pues bien, aquí no es preciso que el grave vaya infinitamente hacia abajo, sino que así como este grave va a su cuerpo connatural más próximo, aquél va al suyo y aquel otro al suyo. Esta tierra tiene las partes que le pertenecen; aquella otra tierra tiene las partes que le pertenecen a ella. Del mismo modo aquel sol tiene sus partes que se separan de él y tratan de regresar a él; y de la misma manera otros cuerpos acogen de nuevo sus partes. Por eso, así como los límites y las distancias de unos cuerpos con respecto a los otros son finitas, también son finitos los movimientos; y así como nadie parte de Grecia para ir al infinito, sino para ir a Italia o a Egipto, del mismo modo cuando una parte de tierra o de sol se mueve, no se propone el infinito, sino lo finito y limitado. Sin embargo, siendo el universo infinito y todos sus cuerpos transmutables, todos, por consiguiente, expulsan constantemente de sí y acogen constantemente en sí, envían fuera lo propio y acogen en su interior lo que anda errante por fuera. No creo que sea absurdo e inconveniente, sino, por el contrario, convenientísimo y natural que sean finitas[22] las transmutaciones posibles a un sujeto y por eso partículas de tierra vayan vagando por la región etérea y accedan por el inmenso espacio ora a un cuerpo ora a otro, igual que vemos a las mismas partículas cambiar de lugar, de disposición y de forma cuando todavía están junto a nosotros.

---

[21] *Ibid.*, 1, 7, 274b8-18.

[22] Creemos posible que el texto de 1584 presente aquí una errata y haya que leer «infinitas», de acuerdo con lo que se dice en otros lugares.

Por todo ello, si esta tierra es eterna y perpetua no lo es por la consistencia de sus mismas partes y de sus mismos individuos, sino por la alternancia vicisitudinal de las partes que difunde y de aquellas otras que le advienen en lugar de ellas, de modo que, aun perseverando la misma alma e inteligencia, el cuerpo se va cambiando y renovando constantemente partícula a partícula. El mismo fenómeno se presenta también en los animales, los cuales no conservan su existencia más que con los alimentos que reciben y los excrementos que continuamente expulsan, por lo que quien bien examine las cosas sabrá que de jóvenes no tenemos la misma carne que teníamos de niños y de viejos no tenemos la misma que teníamos cuando éramos jóvenes. La razón es que estamos en continua transmutación, lo cual trae consigo que a nosotros afluyan continuamente nuevos átomos y de nosotros se alejen los acogidos con anterioridad. Asimismo, uniéndose los átomos a los átomos en torno al esperma en virtud del intelecto universal y alma (mediante la estructura a la que concurren en calidad de partes), viene a formarse y a crecer el cuerpo cuando la afluencia de los átomos es mayor que su salida; luego el mismo cuerpo está en una cierta consistencia cuando la salida es igual a la entrada y al final comienza a declinar cuando la salida es mayor que la entrada. Digo salida y entrada o flujo y afluencia no en un sentido absoluto, sino en el de flujo de lo conveniente y nativo y afluencia de lo ajeno e inconveniente, lo cual no puede ser vencido por el principio debilitado por causa del flujo, continuo tanto en lo vital como en lo no vital. Viniendo, pues, a nuestro asunto, afirmo que en virtud de la alternancia vicisitudinal no es inapropiado, sino razonabilísimo, decir que las partes y átomos tienen un curso y movimiento infinito por las infinitas vicisitudes y transmutaciones tanto de formas como de lugares. Inapropiado sería que hubiera algo que tendiera al infinito como término próximo prescrito al movimiento local o a la alteración. Tal cosa no puede ser, ya que tan pronto como algo es movido de un sitio se encuentra en otro; tan pronto como se ve despojado de una disposición se ve investido de otra y tan pronto como deja un ser toma otro, el cual sigue necesariamente a la alteración, que a su vez sigue necesariamente al cambio de lugar. De esta forma, el sujeto próximo y dotado de una forma no puede moverse más que dentro de unos límites finitos, porque adopta fácilmente otra forma si cambia de lugar. El sujeto primero y susceptible de recibir formas se mueve infinitamente, tanto según el espacio como según el número de las configuraciones, mientras que las partes de la materia prima entran y salen de este a aquel y a aquel otro lugar, parte y todo.

Elpino —Lo entiendo muy bien. Como tercera razón añade que «si se dijera que el infinito es discreto y discontinuo, por lo que deben existir infinitos fuegos individuales y particulares, cada uno de ellos finito, a pesar de todo ocurrirá que el fuego que resulta de todos los fuegos individuales deberá ser infinito».[23]

Filoteo —Esto ya lo he concedido y, puesto que se sabía, no tenía que esforzarse contra algo de lo que no se sigue inconveniente alguno, ya que si el cuerpo es discontinuo y está separado en partes ubicadas en lugares distintos, de las cuales una pesa cien, la otra mil, otra diez, se seguirá que el todo pesará mil ciento diez, pero tal cosa ocurrirá según varios pesos discretos y no según un peso continuo. Ahora, nosotros y los antiguos no tenemos inconveniente alguno en que en partes discretas se halle un peso infinito, porque de ellas resulta un solo peso lógicamente, o aritmética o geométricamente, sin que verdadera y naturalmente hagan un solo peso, igual que no hacen una mole infinita, sino infinitas moles y pesos finitos. Decir, imaginar y ser no es lo mismo, sino cosas muy distintas, porque de eso no se sigue que haya un cuerpo infinito de una especie, sino una especie de cuerpo en infinitos sujetos finitos. Infinitos pesos finitos no hacen tampoco un peso infinito, ya que esa infinitud no es continua, sino de sujetos discretos, los cuales están en un continuo infinito que es el espacio, el lugar y la dimensión capaz de contenerlos a todos.

No hay, por tanto, inconveniente en que haya infinitos graves discretos, los cuales no constituyen un único grave, ni tampoco infinitas aguas, las cuales no constituyen un agua infinita, o infinitas partes de tierra, las cuales no forman una tierra infinita; de suerte que hay una infinita multitud de cuerpos, los cuales no forman físicamente un único cuerpo de magnitud infinita. Y eso constituye una diferencia enorme, tal como se ve por analogía con la tracción de la nave, la cual es arrastrada por diez hombres unidos y jamás lo será por millares de millares desunidos ni por cada uno de ellos separadamente.

Elpino —Con estas y otras consideraciones has resuelto mil veces lo que afirma como cuarta razón, según la cual «si se entiende un cuerpo infinito, es necesario entenderlo infinito según todas las dimensiones, por lo que no puede haber nada fuera de él por ningún lado. Por tanto, no es posible que en un cuerpo infinito haya una pluralidad de cuerpos diferentes, cada uno de los cuales sea infinito».[24]

[23] *Acerca del cielo*, 1, 7, 274b18-19.
[24] *Ibid.*, 1, 7, 274b20-22.

Filoteo —Todo eso es verdad y no habla en contra nuestra, que hemos dicho muchas veces que existe una pluralidad de cuerpos diferentes finitos en un infinito y hemos considerado cómo ocurre tal cosa. Análogamente es quizá como si alguien dijera que hay una pluralidad de continuos juntos, por ejemplo en un barro, donde siempre y en todas las partes el agua continúa al agua y la tierra a la tierra; donde por lo imperceptible de la concurrencia de las partículas mínimas de tierra y de las partículas mínimas de agua no se hablará de discretos ni de una pluralidad de continuos, sino de un continuo que no es agua ni tierra, sino barro. Igualmente otro puede preferir decir que propiamente el agua no continúa al agua ni la tierra a la tierra, sino el agua a la tierra y la tierra al agua; y puede asimismo venir un tercero que, negando una y otra forma de hablar, diga que el barro continúa al barro. Según estos argumentos, el universo infinito puede ser concebido como un continuo en el que el éter interpuesto entre cuerpos tan grandes no introduce más separación de la que pueda introducir en el barro el aire que está interpuesto y situado entre las partes del agua y de la tierra seca, siendo la única diferencia la pequeñez de las partes y el escaso tamaño e imperceptibilidad presente en el barro y la grandeza, enorme magnitud y perceptibilidad de las partes del universo, de forma que los contrarios y los diferentes cuerpos móviles concurren a la formación de un continuo inmóvil en el que los contrarios concurren a la formación de un todo y pertenecen a un orden y son finalmente uno. Inapropiado e imposible sería, ciertamente, establecer dos infinitos distintos el uno del otro, puesto que no habría modo de imaginar cómo el uno comienza donde termina el otro, por lo que ambos se limitarían recíprocamente. Y además es dificilísimo encontrar dos cuerpos finitos por un lado e infinitos por el otro.

Elpino —Aristóteles da otras dos razones para probar que no hay un infinito formado por partes semejantes: «La primera es porque sería preciso que le conviniera una de estas especies de movimiento local y entonces habría o una gravedad o una ligereza infinitas, o bien un movimiento circular infinito, y ya hemos demostrado hasta qué punto es imposible todo eso».[25]

Filoteo —Y nosotros hemos aclarado también hasta qué punto son vanas estas consideraciones y razones y que el infinito en conjunto no se mueve, así como que pesado o ligero no es ni el infinito ni ningún otro cuerpo que esté en su lugar natural, ni tampoco las partes

[25] *Ibid.*, I, 7, 274b22-29.

separadas una vez se hayan alejado de su lugar propio más allá de una cierta distancia. El cuerpo infinito, por tanto, según nosotros, no es móvil ni en potencia ni en acto; no es pesado ni ligero ni en potencia ni en acto y aún menos puede tener un peso o ligereza infinitos según nuestros principios y los de otros, contra los cuales edifica éste tan hermosos castillos.

ELPINO —La segunda razón es por eso igualmente vana porque pregunta inútilmente «si el infinito se mueve natural o violentamente»[26] a quien jamás dijo que se moviera ni en potencia ni en acto. Luego prueba que no existe un cuerpo infinito mediante argumentos sacados del movimiento en general, después de haber procedido mediante un argumento sacado del movimiento según el sentido común. Dice, pues, que el cuerpo infinito no puede actuar sobre el cuerpo infinito ni tampoco sufrir su acción, aduciendo tres argumentos.[27] En primer lugar, que el infinito no sufre la acción de lo finito, porque todo movimiento y por consiguiente toda pasión se da en el tiempo; y si es así, podrá ocurrir que un cuerpo de magnitud menor podrá experimentar una pasión proporcional a ella; por eso, igual que hay una proporción entre el paciente finito y el agente finito, vendrá a ocurrir lo mismo entre el paciente finito y el agente infinito. Esto se ve si tomamos por cuerpo infinito *A*, por cuerpo finito *B* y puesto que todo movimiento se da en el tiempo, sea *G* el tiempo, en el curso del cual *A* se mueve o es movido. Tomemos luego un cuerpo de menor magnitud, como *B*; y sea la línea *D* agente sobre otro cuerpo (representado por *H*), acción que se cumple en el tiempo *G*. A partir de aquí se verá ciertamente que la proporción que hay entre el agente menor *D* y el agente mayor *B* es como la que hay entre el paciente finito *H* y la parte finita de *A*, sea por ejemplo *AZ*. Si cambiamos ahora la proporción entre el primer agente y el tercer paciente, igual que la proporción entre el segundo agente y el cuarto paciente, entonces la proporción de *D* y *H* será igual que la de *B* y *AZ*; en el mismo tiempo *G*, *B* será verdaderamente agente perfecto sobre una cosa finita y una cosa infinita, esto es, sobre *AZ* parte del infinito y sobre *A* infinito. Eso es imposible; por tanto, el cuerpo infinito no puede ser agente ni paciente, porque dos pacientes iguales sufren igualmente en el mismo tiempo la acción del mismo agente y el paciente menor sufre la acción del

[26] *Ibid.*, 1, 7, 274b30-31.
[27] *Ibid.*, 1, 7, 274b33-275b2

mismo agente en un tiempo menor, el paciente mayor en cambio la sufre en un tiempo mayor. Además, cuando hay agentes diferentes en el mismo tiempo y se cumple su acción, la proporción entre agente y agente vendrá a ser igual a la proporción entre paciente y paciente. Además, todo agente actúa sobre el paciente en un tiempo finito (hablo de aquel agente que realiza completamente su acción, no de aquel cuyo movimiento es continuo, como es el caso únicamente del movimiento de traslación), porque es imposible que haya una acción finita en un tiempo infinito. Ves, pues, manifiesto en primer lugar cómo lo finito no puede realizar una acción completa sobre lo infinito.[28]

G tiempo

A paciente infinito	*B* agente finito mayor
A parte del infinito *Z*	
H paciente finito	*D* agente finito menor

En segundo lugar, se muestra igualmente que el infinito no puede ser agente sobre una cosa finita. Sea *A* el agente infinito, *B* el paciente finito y pongamos que *A* infinito actúa sobre *B* finito en un tiempo *G*. Sea luego el cuerpo finito *D* agente sobre la parte *BZ* de *B* en el mismo tiempo *G*. Habrá ciertamente entre el paciente *BZ* y el paciente *B* entero una proporción igual a la existente entre el agente *D* y el otro agente finito *H*; y si cambia la proporción entre el agente *D* y el paciente *BZ* igual que la proporción entre el agente *H* y todo *B*, entonces *B* será movido por *H* en el mismo tiempo en que *BZ* es movido por *D*, es decir, en un tiempo *G*, durante el cual *B* es movido por el agente infinito *A*, lo cual es imposible. Dicha imposibilidad se sigue de lo que hemos dicho, a saber: que si algo infinito opera en un tiempo finito, es preciso que la acción no se dé en el tiempo, porque entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Por tanto, si nosotros ponemos dos agentes diversos que ejercen la misma acción sobre un mismo paciente, su acción se desarrollará necesariamente en dos tiempos diferentes y habrá entre los tiempos la misma proporción que entre los agentes. Pero si ponemos dos agentes, uno de los cuales es infinito y el otro finito, con la misma acción sobre un mismo paciente, será necesario que digamos una de dos: o que la acción del infinito es instantánea o bien que la

[28] *Ibid.*, I, 7, 275a1-14.

acción del agente finito se da en un tiempo infinito. Tanto lo uno como lo otro es imposible.[29]

G tiempo
A agente infinito
H agente finito — *B* paciente finito
D agente finito — *B* parte del paciente finito *Z*

En tercer lugar, se pone de manifiesto que el cuerpo infinito no puede actuar sobre un cuerpo infinito. En efecto, como se ha dicho en la *Física*, es imposible que la acción o pasión quede sin cumplirse. Estando, pues, demostrado que jamás puede cumplirse la acción del infinito sobre otro infinito, se podrá concluir que no puede haber acción entre ellos. Pongamos, pues, dos infinitos, de los cuales sea uno *B*, que sufre la acción de *A* en un tiempo finito *G*, porque la acción finita se da necesariamente en un tiempo finito. Pongamos luego que la parte *BD* del paciente sufre la acción de *A*. Es ciertamente claro que la pasión de *BD* viene a cumplirse en un tiempo menor que *G*, tiempo que podemos representar por *Z*. Habrá, entonces, una proporción entre el tiempo *Z* y el tiempo *G* igual a la proporción entre *BD* (parte del paciente infinito) y la parte mayor del infinito *B*, representada por *BDH*, la cual es paciente de *A* en el tiempo finito *G*. En el mismo tiempo todo el infinito *B* ha sufrido ya la acción de *A*, lo cual es falso, porque es imposible que haya dos pacientes, uno infinito y otro finito, los cuales sufran la misma acción de un mismo agente en el mismo tiempo, sea el eficiente finito o —como hemos supuesto— infinito.

Tiempo finito
G *Z*
A agente infinito
Paciente infinito
B *D* *H*

Filoteo —Todo lo que dice Aristóteles quiero que esté bien dicho cuando se aplique correctamente y cuando concluya a propósito. Pero, como hemos dicho, no hay filósofo que haya hablado del infinito y de cuyo modo de hablar puedan seguirse tales inconvenien-

[29] *Ibid.*, I, 7, 275a14-24.

tes. Sin embargo, examinaremos su modo de argumentar no para responder a lo que dice, porque no es contrario a nosotros, sino tan sólo para contemplar el valor de sus opiniones. En primer lugar, pues, procede en sus suposiciones por fundamentos no naturales, queriendo tomar esta y aquella parte del infinito, cuando el infinito no puede tener parte, a no ser que queramos decir que esa parte es infinita, puesto que implica contradicción que en el infinito haya una parte mayor y una parte menor o una parte que guarde una proporción mayor o menor con respecto a él, ya que al infinito no te acercas más con la centena que con el tres, porque el número infinito no consta menos de infinitas tríadas que de infinitas centenas. La dimensión infinita no consta menos de infinitos pies que de infinitas millas; por eso, cuando queremos hablar de partes de la dimensión infinita no decimos cien mil, mil parasangas, puesto que éstas pueden ser llamadas partes de lo finito y en verdad son tan sólo partes de lo finito con respecto al cual (entendido como un todo) guardan una proporción, sin que puedan ni deban ser consideradas partes de aquello con respeto a lo cual no guardan proporción. De la misma forma mil años no son parte de la eternidad, porque no guardan proporción con el todo, pero sí son partes de alguna medida de tiempo, como por ejemplo diez mil años, cien mil siglos.

Elpino —Entonces pues, explícame: ¿cuáles dirás que son las partes de la duración infinita?

Filoteo —Las partes proporcionales de la duración, que guardan una proporción con la duración y el tiempo, pero no con la duración infinita y el tiempo infinito, porque en éste el tiempo máximo, es decir, la parte proporcional máxima de la duración viene a ser equivalente a la parte mínima, dado que siglos infinitos no hacen más que infinitas horas. Quiero decir que en la duración infinita, que es la eternidad, no hay más horas que siglos, de suerte que todo lo que se dice parte del infinito, en tanto que es parte del infinito, es infinita, tanto en la duración infinita como en el tamaño infinito. A partir de esta doctrina puedes considerar cuán precavido es Aristóteles en sus suposiciones cuando toma finitas las partes del infinito y cuánta es la fuerza de las razones de algunos teólogos cuando de la eternidad del tiempo pretenden inferir lo inapropiado de tantos infinitos mayores el uno que el otro como puede haber especies de números. Esta doctrina, digo, te permite liberarte de innumerables laberintos.

Elpino —En concreto, del que se nos planeta a propósito de los infinitos pasos y las infinitas millas que vendrían a hacer un infinito menor y un infinito mayor en la inmensidad del universo. Pero continúa.

Filoteo —En segundo lugar, Aristóteles no procede demostrativamente en su razonamiento, porque de que el universo es infinito y en él (no digo de él, porque una cosa es hablar de partes en el infinito y otra cosa de partes del infinito) hay infinitas partes, todas con acción y pasión y, por consiguiente, con transmutación entre sí, pretende inferir o que el infinito tiene acción o pasión sobre lo finito o de lo finito, o bien que el infinito tiene acción sobre el infinito y éste sufra su acción y sea transmutado por él. Esa inferencia, afirmamos nosotros, no es válida físicamente, aunque lógicamente sea verdadera, ya que aunque computando con la razón encontramos infinitas partes que son activas e infinitas que son pasivas y aunque éstas se tomen como un contrario y aquéllas como otro contrario, sin embargo, en la naturaleza —por estar estas partes desunidas y separadas y divididas por unos límites particulares, tal como observamos— no nos obligan ni nos inclinan a decir que el infinito sea agente o paciente, sino que en el infinito innumerables partes finitas tienen acción o pasión. Se admite, pues, no que el infinito sea móvil y alterable, sino que en él hay infinitos cuerpos móviles y alterables; no que lo finito sufra la acción del infinito ni el infinito la acción de lo finito, ni el infinito la acción del infinito, según una infinitud física y natural, sino según la que procede de una suma lógica y racional, por la cual todos los graves son computados como un grave, aunque todos los graves no formen un grave.

Permaneciendo, por tanto, el todo infinito inmóvil, inalterable, incorruptible, puede haber y de hecho hay en él movimientos y alteraciones innumerables e infinitos, perfectos y completos. Añade a lo que se ha dicho que, en el supuesto de que haya dos cuerpos infinitos por un lado y limitados recíprocamente por el otro, no se seguirá de ahí lo que Aristóteles piensa que se sigue necesariamente, esto es: que la acción y pasión serán infinitas, puesto que si de estos dos cuerpos el uno actúa sobre el otro, no ejercerá su acción según toda su dimensión y magnitud, ya que no está próximo, vecino, unido y en prolongación del otro según toda su dimensión y según todas las partes de la misma. En efecto, pongamos por caso que haya dos cuerpos infinitos *A* y *B*, los cuales están alineados o unidos el uno al otro según la línea o superficie *FG*. Sin duda no vendrán a actuar el uno sobre el otro con toda su fuerza, ya que no están próximos el uno al otro en todas

sus partes, puesto que la continuidad no puede darse más que dentro de un límite finito. Y afirmo además que, aun en el caso de que supongamos que esa superficie o línea es infinita, no se seguirá por eso que los cuerpos, dotados de esa continuidad, produzcan una acción y una pasión infinita, porque no son intensas, sino extensas, igual que las partes son extensas. De ahí que en ninguna parte actúe el infinito con toda su fuerza, sino parte por parte, extensiva, discreta y separadamente.

			F			
	10	1		A	M	
A	20	2		B	N	B
	30	3		C	O	
	40	4	G	D	P	

Así, por ejemplo, las partes de dos cuerpos contrarios que pueden alterarse son partes vecinas, como A y 1, B y 2, C y 3, D y 4 y así sucesivamente hasta el infinito. Jamás podrás comprobar una acción intensivamente infinita, porque las partes de esos dos cuerpos no se pueden alterar más allá de una cierta y determinada distancia y por eso M y 10, N y 20, O y 30, P y 40 no están ya en condiciones de alterarse recíprocamente. Ves, pues, cómo dados dos cuerpos infinitos no se seguirá una acción infinita. Afirmo además que, aunque se suponga y admita que esos dos cuerpos infinitos pudieran actuar el uno contra el otro intensivamente y remitirse el uno al otro con toda su fuerza, no se seguiría por eso acción ni pasión alguna, ya que el uno es tan capaz de reaccionar y resistir como el otro de actuar e insistir, por lo que no se seguiría alteración alguna. He ahí, pues, cómo de dos infinitos contrapuestos o se sigue una alteración finita o no se sigue nada en absoluto.

Elpino —¿Qué responderás, entonces, al supuesto de un contrario finito y otro infinito, por ejemplo que la Tierra fuera un cuerpo frío y el cielo fuera fuego y todos los astros fueran fuego y el cielo inmenso y los astros innumerables? ¿Pretendes que de eso se seguiría lo que infiere Aristóteles, es decir, que lo finito sería absorbido por el infinito?

Filoteo —Evidentemente no, como se puede afirmar a partir de lo que hemos dicho. Estando la fuerza corporal dispersa a lo largo de la extensión del cuerpo infinito, no vendría a actuar contra el cuerpo

finito con vigor y fuerza infinita, sino con la que puede difundir de las partes finitas situadas dentro de unos límites determinados, puesto que es imposible que actúe según todas las partes, sino tan sólo según las partes más próximas. Podemos verlo por la demostración anterior, en la que suponemos que A y B son dos cuerpos infinitos, los cuales no son capaces de modificarse el uno al otro más que por las partes que están a una distancia entre 10, 20, 30, 40 y M, N, O, P y, por consiguiente, el hecho de que el cuerpo B corra y crezca infinitamente mientras el cuerpo A permanece finito no contribuye en nada a ejercer una acción mayor y más vigorosa. Ves, pues, cómo de dos contrarios contrapuestos se sigue siempre una acción finita y una alteración finita, tanto si se supone que uno de los dos es infinito y el otro finito como si se supone que ambos son infinitos.

Elpino —Me has dado plena satisfacción, de suerte que me parece superfluo aducir los otros argumentos, más bien silvestres, con los que quiere demostrar que fuera del cielo no existe cuerpo infinito, como ese que dice: «todo cuerpo que está en un lugar es sensible; fuera del cielo, sin embargo, no hay cuerpo sensible; por tanto, allí no hay lugar». O bien este otro: «todo cuerpo sensible está en un lugar; fuera del cielo no hay lugar; por tanto allí no hay cuerpo. Es más: todavía menos hay un «fuera», porque «fuera» significa una diferencia de lugar y de lugar sensible y no un cuerpo espiritual e inteligible, como alguno podría decir: si es sensible, es finito».[30]

Filoteo —Yo creo y entiendo que más y más allá del límite imaginario del cielo sigue existiendo región etérea y cuerpos mundanos, astros, tierras, soles; todos absolutamente perceptibles en sí mismos y para los que están dentro o cerca, aunque no sean perceptibles a nosotros por su lejanía y distancia. Mientras, considera qué fundamento adopta Aristóteles, que a partir del hecho de que no tenemos ningún cuerpo sensible más allá de esa circunferencia imaginaria, pretende que no hay cuerpo alguno. Por eso él se obstinó en no aceptar otro cuerpo que la octava esfera, más allá de la cual los astrónomos de su tiempo no habían reconocido ningún otro cielo. Y como refirieron siempre el vertiginoso movimiento aparente del mundo alrededor de la Tierra a un primer móvil situado por encima de todos los demás, establecieron fundamentos tales que han ido añadiendo continuamente esfera tras esfera y han descubierto las otras esferas sin

[30] *Ibid.*, 1, 7, 275b5-11 (Bruno cita de forma imprecisa).

estrellas y, por consiguiente, sin cuerpos perceptibles, mientras las suposiciones y fantasías astronómicas condenan esa opinión. Resulta mucho más condenada, sin embargo, por los que mejor entienden cómo los cuerpos que se dice pertenecer al octavo cielo no tienen menos diferencias entre sí de mayor y menor distancia con respecto a la superficie de la Tierra que los otros siete, porque la razón de su equidistancia depende sólo del falsísimo supuesto de la inmovilidad de la Tierra, contra el cual grita toda la naturaleza, clama toda la razón y sentencia al fin todo intelecto regulado y bien informado. En cualquier caso, se dice contra razón que el universo acaba y termina allí donde concluye el alcance de nuestro sentido. Porque la sensibilidad es causa de inferir que existen los cuerpos, pero su negación (que puede deberse a defecto de la potencia sensitiva y no del objeto sensible) no es suficiente ni siquiera para sospechar ligeramente que no hay cuerpos, ya que si la verdad dependiera de semejante sensibilidad, los cuerpos que se nos aparecen tan cercanos y pegados el uno al otro serían realmente así. Pero nosotros juzgamos que tal estrella que parece menor en el firmamento y es estimada de la cuarta o quinta magnitud, será mucho mayor que aquella otra que es estimada de la segunda y primera magnitud, en cuyo juicio el sentido, incapaz de conocer la razón de la mayor distancia, se engaña. Y nosotros, una vez hemos conocido el movimiento de la Tierra, sabemos que aquellos mundos no son equidistantes de éste y que no están colocados como en un deferente.

Elpino —Quieres decir que no están como emplastados en una misma cúpula, cosa indigna de que se la imaginen hasta los niños, los cuales podrían creer quizá que, si no estuvieran pegados a la tribuna y lámina celeste con buena cola o bien clavados con tenacísimos clavos, caerían sobre nosotros igual que cae el granizo desde el aire cercano. Quieres decir que todas esas otras tierras y todos esos otros espaciosísimos cuerpos tienen sus regiones y sus distancias en el etéreo campo, igual que esta tierra que con su giro diario causa la apariencia de que todos juntos se muevan en torno a ella como si estuvieran encadenados. Quieres decir que no es preciso aceptar cuerpo espiritual alguno fuera de la octava o novena esfera, sino que este mismo aire que existe en torno a la Tierra, la Luna, el Sol y los contiene a todos, se va ampliando también al infinito para contener infinitos otros astros y grandes animales; y este aire viene a ser lugar común y universal y tiene espacioso seno infinito, continente a lo largo de todo el universo infinito igual que en este espacio sensible a

nosotros por tantas y tan numerosas luminarias. Quieres que no sea el aire y este cuerpo continente quien se mueva en círculo o arrastre los astros, como por ejemplo la Tierra, la Luna y otros, sino que éstos se mueven en virtud de su propia alma por sus espacios propios, con todos aquellos movimientos propios que poseen aparte del movimiento aparente del mundo causado por el movimiento de la Tierra y aparte de otros que aparecen comunes a todos los astros, como si estuvieran pegados a un cuerpo móvil, todos los cuales son apariencias resultantes de las diversas modalidades del movimiento de este astro en el que estamos y cuyo movimiento nos resulta imperceptible. Quieres, por consiguiente, que el aire y las partes que podamos tomar en la región etérea no tengan otro movimiento que el de contracción y expansión, el cual existe necesariamente por el avance de estos cuerpos sólidos a través del aire, mientras los unos giran alrededor de los otros y mientras es necesario que este cuerpo espiritual llene el todo.

Filoteo —Cierto. Digo, además, que este infinito e inmenso es un animal, aunque carezca de una figura determinada y de un sentido que se refiera a cosas exteriores; porque él contiene toda el alma y comprende todo lo animado y es todo lo animado. Digo también que no se sigue inconveniente alguno, como si se tratara de dos infinitos, porque siendo el mundo un cuerpo animado hay en él infinita virtud motriz e infinito sujeto de movilidad, a la manera como hemos dicho, esto es, discretamente, ya que el todo continuo es inmóvil, tanto por lo que se refiere al movimiento circular en torno al centro como por lo que se refiere al movimiento rectilíneo desde el centro o hacia el centro, careciendo como carece de centro y de extremo. Decimos, además, que el movimiento de lo pesado y de lo ligero no sólo no conviene al cuerpo infinito, sino tampoco al cuerpo entero y perfecto que pueda haber en él, ni a la parte de alguno de estos cuerpos que esté en su lugar y goce de su disposición natural. Y vuelvo a decir que nada es grave o ligero de forma absoluta, sino relativamente, esto es, con respecto al lugar hacia el que se retiran o congregan las partes difusas y dispersas. Y basta con haber considerado todo esto hoy con respecto a la infinita mole del universo. Mañana te esperaré para lo que quieras saber a propósito de los infinitos mundos que hay en él.

Elpino —Y yo, aunque por la enseñanza de hoy me creo ya capaz de esta otra, volveré en la esperanza de escuchar otros asuntos particulares dignos de interés.

FRACASTORO —Y yo vendré tan sólo en calidad de oyente.

BURQUIO —Y yo, que así como poco a poco me voy acostumbrando cada vez más a entenderte, paulatinamente vengo también a estimar verosímil y quizá verdadero lo que dices.

DIÁLOGO TERCERO

Filoteo —Uno, pues, es el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región por la que el todo discurre y se mueve. Los sentidos nos permiten ver allí innumerables estrellas, astros, globos, soles y tierras y la razón argumenta la existencia de infinitos otros. El universo inmenso e infinito es el compuesto que resulta de tal espacio y de tantos cuerpos en él comprendidos.

Elpino —De manera que no hay esferas de superficie cóncava y convexa, no existen los orbes deferentes, sino que todo es un campo, todo es un receptáculo universal.

Filoteo —Así es.

Elpino —Por tanto, lo que ha llevado a imaginar diversos cielos ha sido los diversos movimientos de los astros, por el hecho de que se veía un cielo lleno de estrellas girar en torno de la Tierra sin que se viera que ninguna de aquellas luces se alejara de las demás en modo alguno, sino que guardando siempre la misma distancia y relación, a la vez que un orden preciso, todas ellas giraban en torno de la Tierra, igual que una rueda en la que están clavados espejos innumerables gira en torno al propio eje. Por todo ello se cree evidentísimo, como algo que los ojos hacen manifiesto al sentido, que a esos cuerpos luminosos no conviene un movimiento propio con el que pudieran discurrir como pájaros por el aire, sino que la revolución circular de los orbes en los que están fijos, efectuada por el impulso divino de alguna inteligencia, los arrastra.

Filoteo —Así se cree vulgarmente, pero esa imaginación quedará suprimida cuando se haya comprendido el movimiento de este astro mundano en el que estamos, el cual, sin estar fijo a orbe alguno, gira en torno al propio centro y se mueve en torno al Sol por el espacioso campo universal, agitado por un principio intrínseco, por su propia alma y na-

turaleza. Con ello se abrirá la puerta de la inteligencia de los verdaderos principios de las cosas naturales y podremos discurrir a grandes pasos por el camino de la verdad, la cual ha estado oculta hasta el presente, escondida bajo el velo de tantas imaginaciones sórdidas y bestiales, por injuria del tiempo y alternancia vicisitudinal de las cosas, después de que al día de los antiguos sabios sucediera la caliginosa noche de temerarios sofistas.

No está quieto, se mueve y gira
cuanto en el cielo y bajo el cielo se mira.
Todo corre, alto o bajo,
en giro largo o breve,
ya sea grave o sea leve;
y quizá todo va al mismo paso
y al mismo punto:
tanto discurre el todo hasta que ha llegado,
tanto gira en desbarajuste el agua dentro de la ola,
que una misma parte
ora de arriba abajo, ora de abajo arriba se mueve.
Y el mismo embrollo
todas las suertes por igual a todos reparte.

Elpino —Cierto. No hay duda alguna de que esta fantasía de los orbes estelíferos e igníferos, de los ejes, de los deferentes, del aparato de los epiciclos y de otras muchas quimeras, no tiene otro origen que el imaginarse, siguiendo las apariencias, que esta tierra está en el medio y centro de universo y que, estando únicamente ella inmóvil y fija, la totalidad gira a su alrededor.

Filoteo —La misma apariencia se presenta a los que están en la Luna y en los demás astros de este mismo espacio, que son o bien tierras o bien soles.

Elpino —Supuesto, pues, de momento que la Tierra causa con su movimiento esta apariencia del movimiento diario del universo y que con las diversas peculiaridades de dicho movimiento causa todos los movimientos que vemos convenir a innumerables estrellas, nosotros seguiremos diciendo que la Luna (que es otra tierra) se mueve por sí misma por el aire en torno al Sol. De la misma manera Venus, Mercurio y los demás, que son también otras tierras, efectúan sus movimientos en torno al mismo padre de la vida.

Filoteo —Así es.

[ELPINO] —Movimientos propios de cada uno son los que se ven, fuera de este movimiento llamado mundano y de los movimientos propios de las llamadas fijas (los cuales deben referirse ambos a la Tierra); las diferencias de tales movimientos son mayores que el número mismo de cuerpos, de suerte que jamás se verá a dos astros coincidir en un mismo orden y medida de movimiento, si se pudiera ver movimiento en todos aquellos que no muestran variación alguna por la gran distancia a la que están de nosotros. Aunque esos astros efectúen sus giros en torno al fuego solar y se muevan en torno a los propios centros para participar del calor vital, las diferencias de su aproximarse y alejarse no pueden ser comprendidas por nosotros.

FILOTEO —Así es.

ELPINO —Hay, por tanto, soles innumerables y tierras infinitas que giran por igual en torno a aquellos soles, tal y como vemos a estas siete girar en torno a este sol cercano a nosotros.

FILOTEO —Así es.

ELPINO —¿Por qué, pues, en torno a esas luces que son soles no vemos girar otras luces que son tierras, sino que más allá de estos siete no podemos comprender movimiento alguno y todos los demás cuerpos mundanos (excepto también los llamados cometas) aparecen siempre con la misma disposición y distancia?

FILOTEO —La causa es que nosotros vemos los soles, que son los cuerpos más grandes, incluso grandísimos, y no vemos las tierras, las cuales resultan invisibles por ser cuerpos mucho menores. Tampoco es contrario a la razón que haya también otras tierras que giren alrededor de este sol y no sean visibles a nosotros o bien por su mayor distancia o bien por su menor dimensión, o por no tener mucha superficie de agua o incluso por no tener esa superficie vuelta a nosotros y opuesta al Sol, mediante la cual se vuelven visibles como un espejo de cristal que recibe los rayos luminosos del Sol. Por eso no es sorprendente ni contrario a la naturaleza que muchas veces oigamos que el Sol se ha eclipsado de algún modo sin que entre él y nuestra vista se haya interpuesto la Luna. Además de las visibles puede haber también innumerables luces acuosas (esto es, tierras, de las cuales las aguas constituyen una parte) girando en torno al Sol, pero la peculiaridad de su movimiento circular es insensible por la gran distancia. Por eso en el lentísimo movimiento que se comprende en los que nos son visibles sobre o más allá de Saturno no se aprecia diferencia en el movimiento de los unos y en el movimiento

de los otros, ni tampoco regla alguna en el movimiento de todos en torno al centro, ya pongamos como centro la Tierra ya pongamos como centro el Sol.

ELPINO —¿Cómo pretendías, pues, razonable que todos (por muy distantes que pudieran estar del centro, es decir, del Sol) pudieran tomar de él el calor vital?

FILOTEO —Porque cuanto más lejos están, tanto mayor hacen el círculo; cuanto mayor hacen el círculo, tanto más lentamente se mueven alrededor del Sol; cuanto más lentamente se mueven, tanto más resisten a sus cálidos e inflamados rayos.

ELPINO —¿Pretendías, pues, que esos cuerpos, aunque estuvieran tan alejados del Sol, pueden sin embargo participar del calor en medida suficiente, ya que girando más velozmente en torno al propio centro y más lentamente en torno al Sol, no solamente pueden participar de todo ese calor, sino de aún más si fuera necesario, puesto que por el movimiento más veloz en torno al propio centro, la misma parte de la superficie terrestre que no resultó tan calentada vuelve a restaurarse antes; por el movimiento más lento en torno al centro ígneo y el estar más firmemente sometida a su acción, recibe más vigorosos los rayos igníferos?

[FILOTEO —Así es.]

ELPINO —Por tanto, ¿pretendes que si los astros que hay más allá de Saturno son verdaderamente inmóviles, tal como aparecen, vendrán a ser soles o fuegos innumerables, más o menos visibles a nosotros, en torno a los cuales giran las tierras que les están cercanas y son invisibles a nosotros?

FILOTEO —Así habría que decir, dado que todas las tierras merecen tener la misma razón y todos los soles la misma también.

ELPINO —¿Pretendes, según eso, que todos aquellos astros sean soles?

FILOTEO —No, porque no sé si todos o la mayor parte de ellos son inmóviles o si algunos giran alrededor de los otros, ya que nadie lo ha observado y además no es fácil de observar, igual que tampoco se ve fácilmente el movimiento y avance de una cosa lejana, cuyo cambio de lugar no es fácil de ver a una gran distancia, tal y como acontece cuando vemos naves situadas en alta mar. Pero en cualquier caso, siendo el universo infinito, es preciso a fin de cuentas que haya muchos soles, porque es imposible que el calor y la luz de uno solo pueda difundirse por toda la inmensidad, según pudo imaginarse Epicuro, si es cierto lo que otros cuentan. Por tanto, es necesario también que

haya innumerables soles, muchos de los cuales nos resultan visibles en la forma de un cuerpo pequeño; sin embargo, nos parecerá menor un astro tal que será en realidad mucho mayor que el que nos parece máximo.

Elpino —Todo eso debe ser juzgado cuanto menos posible y conveniente.

Filoteo —Alrededor de ellos pueden girar tierras de dimensión mayor y menor que ésta.

Elpino —¿Cómo conoceré la diferencia?, ¿cómo —quiero decir— distinguiré los fuegos de las tierras?

Filoteo —Por el hecho de que los fuegos están fijos y las tierras se mueven; por el hecho de que los fuegos centellean y las tierras no, de los cuales signos el segundo es más perceptible que el primero.

Elpino —Dicen que la apariencia del centelleo se debe a la distancia con respecto a nosotros.

Filoteo —Si así fuera, el Sol no centellearía más que todos los demás y los astros menores, que están más lejanos, centellearían más que los mayores que están más cercanos.

Elpino —¿Pretendes que los mundos ígneos están tan habitados como los acuosos?

Filoteo —Ni más ni menos.

Elpino —¿Pero qué animales pueden vivir en el fuego?

Filoteo —No vayas a creer que los fuegos son cuerpos de partes idénticas, porque entonces no serían mundos, sino masas vacías, vanas y estériles. Por eso es conveniente y natural que tengan partes diferentes, igual que ésta y otras tierras tienen miembros diferentes, aunque éstas sean perceptibles como aguas iluminadas y aquéllos como llamas luminosas.

Elpino —¿Crees, por lo que se refiere a la consistencia y solidez, que la materia próxima del Sol es idéntica a la materia próxima de la Tierra?, porque sé que no tienes duda alguna sobre que la materia primera del todo es una.

Filoteo —Así es, ciertamente. Lo entendió Timeo, lo confirmó Platón, todos los verdaderos filósofos lo han sabido, pocos lo han explicado, en nuestra época no ha habido ninguno que lo haya entendido, antes bien, muchos van confundiendo la inteligencia de mil maneras; y eso ha sucedido por la corrupción del hábito de filosofar y la falta de principios.

Elpino —A este modo de entender parece que se acerque, si no ha llegado completamente, la *Docta ignorancia* del Cusano, cuando

hablando de las condiciones de la Tierra emite esta opinión: «No debéis pensar que de la oscuridad y negro color podamos concluir que el cuerpo de la Tierra sea vil y más innoble que los demás, porque si fuéramos habitantes del Sol no veríamos en él la misma claridad que vemos desde esta región situada en su circunferencia. Además, ahora, si fijamos bien la vista en él, descubriremos que tiene hacia el centro suyo casi una tierra o bien como un cuerpo húmedo y nebuloso que difunde la luz clara y radiante como a partir de un círculo situado alrededor. Por todo ello, el Sol viene a estar compuesto de sus propios elementos no menos que la Tierra».[31]

FILOTEO —Hasta aquí habla divinamente, pero continúa diciendo lo que añade.

ELPINO —Por lo que añade se puede dar a entender que esta tierra es otro sol y que todos los astros son también soles. Dice así: «Si alguien estuviera más allá de la región del fuego, esta tierra se le aparecería como una estrella brillante en la circunferencia de su región por medio del fuego, igual que a nosotros, que estamos en la circunferencia de la región del Sol, éste nos aparece brillantísimo; y la Luna no aparece igual de brillante porque quizá nosotros estamos situados en su circunferencia hacia las regiones más intermedias (o, como dice él, centrales), esto es, en su región húmeda y acuosa y, por tanto, aunque tenga luz propia, a nosotros sin embargo no se nos aparece y sólo vemos lo que en la superficie acuosa es ocasionado por la reflexión de la luz solar».[32]

FILOTEO —Ha conocido y visto muchas cosas este hombre de bien, que es verdaderamente uno de los ingenios más singulares que han respirado bajo este aire. Pero en cuanto a la aprehensión de la verdad le ha ocurrido como al nadador agitado arriba y abajo por el tempestuoso oleaje, ya que no veía la luz continua, abierta y clara y no nadaba tranquilo como en un mar en calma, sino intermitentemente y según ciertos intervalos. La causa de ello es que no se había liberado de todos los falsos principios de que estaba imbuido por la doctrina vulgar de que había partido, de forma que —quizás intencionadamente— le viene muy a propósito el título dado a su libro *De la docta ignorancia* o *De la ignorante doctrina*.

ELPINO —¿Cuál es ese principio del que no se ha liberado y debía liberarse?

---

[31] *De la docta ignorancia*, II, 12.

[32] *Ibid.*

Filoteo —Que el elemento fuego sea como aire rozado por el movimiento del cielo y que el fuego sea un cuerpo sutilísimo, contra la realidad y verdad que se nos hace manifiesta por aquello que con otro propósito y en los desarrollos apropiados hemos considerado, de lo cual se concluye que es necesario que haya un principio material, sólido y consistente, tanto del cuerpo caliente como del frío y que la región etérea no puede ser de fuego ni fuego, sino inflamada y encendida por el cuerpo vecino sólido y espeso que es el Sol. Tanto es así que, cuando podemos hablar según consideraciones naturales, no es preciso recurrir a fantasías matemáticas. Vemos que la Tierra tiene sus partes, las cuales de por sí no son luminosas; vemos que algunas pueden relucir por otro cuerpo, como su agua, su aire vaporoso, que acogen el calor y la luz del Sol y pueden difundir tanto el uno como la otra a las regiones circundantes. Por tanto, es necesario que haya un primer cuerpo al cual convenga ser a la vez luminoso de por sí y caliente por sí; y no puede ser tal cosa, si no es constante, espeso y denso, ya que el cuerpo rarificado y tenue no puede ser sujeto de luz ni de calor, como ya hemos demostrado otras veces al respecto. Es preciso, pues, al final que los dos fundamentos de las dos primeras cualidades activas contrarias sean igualmente constantes y que el Sol, en aquellas partes suyas que son luminosas y calientes, sea como una piedra o un metal solidísimo inflamado; no diré un metal licuable, como el plomo, el bronce, el oro o la plata, sino un metal no licuable, no ya hierro inflamado, sino ese hierro que es fuego mismo; y que, al igual que este astro en el que estamos es de por sí frío y oscuro y no participa en nada del calor y de la luz excepto en la medida en que es calentado por el Sol, tampoco el que de por sí es caliente y luminoso participa en nada de la frialdad y de la opacidad excepto en la medida en que es enfriado por cuerpos circundantes y contiene partes de agua, igual que la Tierra tiene partes de fuego. Por eso, así como en este cuerpo frigidísimo, fundamentalmente frío y opaco, hay animales que viven por el calor y la luz del Sol, igualmente en ese otro calientísimo y luminoso, los hay que vegetan por la refrigeración que proporcionan los cuerpos fríos circundantes. Y así como este cuerpo es caliente en sus diferentes partes por una cierta participación, el otro es igualmente frío en las suyas según una cierta participación también.

Elpino —¿Qué dices entonces de la luz?

Filoteo —Digo que el Sol no reluce en el Sol, la Tierra no reluce en la Tierra, ningún cuerpo reluce en sí mismo, pero todo cuerpo

luminoso reluce en el espacio circundante. Por eso, aunque la Tierra sea un cuerpo luminoso por los rayos del Sol sobre su superficie cristalina, ni nosotros ni los que se encuentran en esa superficie podemos percibir su luz, pero sí aquellos que están situados enfrente de ella. Igualmente, aunque toda la superficie del mar esté iluminada durante la noche por el resplandor de la Luna, sin embargo, a los que van por el mar no les resulta perceptible más que en un espacio determinado situado en oposición a la Luna; pero si ellos pudieran elevarse más y más en el aire por encima del mar, la extensión de la luz iría creciendo para ellos cada vez más y verían un espacio cada vez mayor de campo luminoso. A partir de ahí se puede extraer facilísimamente la conclusión de que los que se hallan en astros luminosos o simplemente iluminados no perciben la luz de su astro, sino la de los astros circundantes, tal y como en un mismo lugar común un lugar particular toma la luz de un lugar particular distinto.

Elpino —Así pues, ¿quieres decir que a los seres vivos del Sol no les hace de día el Sol, sino otra estrella de alrededor?

Filoteo —Así es, ¿no lo entiendes?

Elpino —¿Quién no lo entendería? Antes bien, en virtud de estas consideraciones entiendo también otras muchas cosas por inferencia. Hay, pues, dos clases de cuerpos luminosos: los ígneos, que son luminosos de por sí, y los acuosos o cristalinos, que relucen en segunda instancia.

Filoteo —Así es.

Elpino —Entonces, ¿el origen de la luz no debe referirse a ningún otro principio?

Filoteo —¿Cómo podría ser de otra manera, si no reconocemos otro fundamento de la luz? ¿Por qué apoyarnos en vanas fantasías allí donde la experiencia misma nos enseña?

Elpino —Es cierto que no debemos pensar que esos cuerpos tienen luz por un accidente inconstante, como ocurre en la putrefacción de algunos leños, en las escamas o incrustaciones viscosas de ciertos peces o en el fragilísimo dorso de ratones campestres y luciérnagas, del origen de cuya luz hablaremos en otra ocasión.

Filoteo —Como te parezca.

Elpino —Así pues, quienes dicen que los cuerpos luminosos circundantes son ciertas quintaesencias, ciertas sustancias corpóreas divinas por naturaleza (a diferencia de las que están junto a nosotros y entre las cuales estamos) no se engañan menos que quienes dijeran lo mismo de una candela o de un cristal reluciente visto desde lejos.

FILOTEO —Cierto.

FRACASTORO —Eso es en verdad conforme a todo sentido, razón e intelecto.

BURQUIO —No al mío, sin embargo, que estima sencillamente ese parecer vuestro un dulce sofisma.

FILOTEO —Respóndele tú, Fracastoro, que yo y Elpino, que ya hemos hablado mucho, os escucharemos.

FRACASTORO —Mi buen Burquio, yo te pongo en el lugar de Aristóteles y yo voy a ocupar el puesto de un campesino idiota que reconoce no saber nada y da por sentado que nada ha entendido ni de lo que dice y entiende Filoteo ni de lo que entiende Aristóteles y todo el mundo también. Creo en la multitud, creo en el nombre de la fama y majestad de la autoridad peripatética, admiro en compañía de una innumerable multitud la divinidad de este demonio de la naturaleza. Por eso vengo a ti, para informarme de la verdad y liberarme de la persuasión de éste a quien tú llamas sofista. Entonces te pregunto: ¿por qué razón dices que hay una grandísima diferencia —o bien grande, o bien de la clase y cantidad que quieras— entre esos cuerpos celestes y los que están junto a nosotros?

BURQUIO —Aquéllos son divinos, éstos son puramente materiales.

FRACASTORO —¿Cómo me harás ver y creer que aquéllos son más divinos?

BURQUIO —Porque aquéllos son impasibles, inalterables, incorruptibles y eternos y éstos todo lo contrario; aquéllos se mueven con un movimiento circular y perfectísimo, éstos con un movimiento rectilíneo.

FRACASTORO —Quisiera saber si, una vez que hayas pensado bien, seguirás jurando que este cuerpo único (que tú concibes como tres o cuatro cuerpos, sin entenderlos como miembros de un mismo compuesto) no es tan móvil como los demás astros móviles, dado que el movimiento de éstos no es perceptible porque nosotros estamos alejados de ellos más allá de una determinada distancia y el movimiento de éste, si existe, no puede sernos sensible ya que —como han observado los verdaderos estudiosos de la naturaleza antiguos y modernos y como por experiencia nos hace manifiesto el sentido de mil maneras— no podemos tener noticia del movimiento sino por comparación y relación con alguna cosa fija. En efecto, si tomamos a alguien que no sepa que el agua corre y que no vea las orillas, situado en medio del agua dentro de una nave en movimiento, no percibiría el movimiento

de dicha nave. A partir de ahí podría yo entrar en duda y vacilar a propósito de esta inmovilidad y quietud; y puedo pensar que si estuviera en el Sol, en la Luna y en otras estrellas, siempre me parecería estar en el centro inmóvil del mundo, en torno al cual gira todo lo que me rodea, cuando en realidad ese cuerpo continente en que me encuentro gira en torno al propio centro. Por eso no estoy seguro de la diferencia entre cuerpo móvil y cuerpo fijo.

En cuanto a lo que dices del movimiento rectilíneo, tan cierto es que no vemos a este cuerpo moverse en línea recta como tampoco vemos a los otros. La Tierra, si se mueve, se mueve circularmente, igual que los demás astros, como dicen Hegesias, Platón y todos los sabios y como debe admitir Aristóteles y cualquier otro. Y lo que de la Tierra vemos subir y bajar, no es todo el globo, sino algunas partículas del mismo, las cuales no se alejan más allá de aquella región que se cuenta entre las partes y miembros de este globo, en el cual se da —igual que en un animal— un flujo y reflujo de partes, una cierta alternancia vicisitudinal y una cierta conmutación y renovación. Si todo eso se da igualmente en los demás astros, no es preciso que sea también perceptible por nosotros, puesto que estas elevaciones de vapores y exhalaciones, los acontecimientos de vientos, lluvias, nieves, truenos, esterilidades, fertilidades, inundaciones, nacimiento, muerte, si se dan en los demás astros, no pueden tampoco ser percibidas por nosotros. Dichos astros son tan sólo perceptibles por nosotros gracias al continuo resplandor que mandan por el enorme espacio desde su superficie ígnea, acuosa o nebulosa. De la misma manera este astro es perceptible a los que están en los demás astros gracias al resplandor que difunde desde su rostro marino (y a veces desde su rostro cubierto de nubes; por esa misma razón en la Luna las partes opacas parecen menos opacas), el cual rostro no cambia sino al cabo de un grandísimo intervalo de edades y siglos, en el curso de los cuales los mares se cambian en continentes y los continentes en mares. Este cuerpo, por tanto, y aquellos otros son perceptibles gracias a la luz que difunden. La luz que de esta tierra se difunde a los demás astros no es ni más ni menos perpetua e inalterable que la de los otros astros semejantes; e igual que el movimiento rectilíneo y la alteración de sus partículas nos resulta imperceptible a nosotros, a ellos les resulta imperceptible cualquier otro movimiento y alteración que pueda hallarse en este cuerpo. Y así como en la Luna, desde esta tierra que es otra luna, aparecen partes diferentes, unas más luminosas y otras menos, igualmente en la Tierra, vista desde aquella luna que es otra tierra, aparecen partes

diferentes por la diversidad y variación de los lugares de su superficie. Y así como, si la Luna estuviera más lejos, las partes luminosas se unirían y fundirían en la imagen de un cuerpo más pequeño y todo él luminoso, igual parecería la Tierra vista desde la Luna si estuviera más lejos. A partir de ahí podemos pensar que esas innumerables estrellas son otras tantas lunas, otros tantos globos terrestres, otros tantos mundos semejantes a éste, en torno a los cuales parece dar vueltas esta tierra igual que ellos parecen dar vueltas y girar en torno de esta tierra. ¿Por qué, pues, pretendemos afirmar que hay una diferencia entre este cuerpo y aquéllos, si los vemos convenir en todo? ¿Por qué pretendemos negar que haya una coincidencia, si no hay razón ni sentido que nos induzca a dudar de ella?

Burquio —Entonces, pues, ¿consideras demostrado que aquellos cuerpos no son diferentes de éste?

Fracastoro —Completamente, porque lo que de éste puede verse desde allí, puede verse de aquéllos desde aquí; lo que de aquéllos puede verse desde aquí, se ve de éste desde allí, es decir: un cuerpo pequeño éste y aquéllos, luminoso en parte éste y aquéllos desde una distancia menor, totalmente luminoso y más pequeño éste y aquéllos desde una distancia mayor.

Burquio —¿Dónde está, pues, aquel bello orden, aquella hermosa escala de la naturaleza, por la que se asciende desde el cuerpo más denso y craso, que es la tierra, al menos craso que es el agua, al sutil que es el vapor, al más sutil que es el aire puro, al sutilísimo que es el fuego, al divino que es el cuerpo celeste; del oscuro al menos oscuro, al claro, al más claro, al clarísimo; del tenebroso al lucidísimo, del alterable y corruptible al carente de toda alteración y corrupción; del pesadísimo al pesado, de éste al ligero, del ligero al ligerísimo, de éste al que no es ni grave ni ligero; del móvil hacia el centro al móvil desde el centro y de ahí al móvil en torno al centro?

Fracastoro —¿Quieres saber dónde está ese orden? Donde están los sueños, las fantasías, las quimeras, las locuras; porque en cuento al movimiento, todo lo que se mueve naturalmente se mueve en círculo, bien en torno al propio centro bien en torno al centro ajeno. Y cuando digo en círculo no me refiero a un círculo y movimiento circular absoluto y geométrico, sino a esa regla por la que vemos a los cuerpos naturales cambiar físicamente de lugar. El movimiento rectilíneo no es propio ni natural de ningún cuerpo principal, porque no se ve más que en las partes que son casi excrementos que fluyen de los cuerpos mundanos o bien refluyen de otra parte a las esferas y continentes con-

naturales. Es lo que vemos en el caso de las aguas, que sutilizadas en forma de vapor por la acción del calor suben a lo alto y espesadas en la forma propia por la acción del frío vuelven abajo, según diremos en el lugar oportuno, cuando tomemos en consideración el movimiento. En cuanto a la disposición de los cuatro elementos que llaman tierra, agua, aire, fuego, quisiera saber qué naturaleza, qué arte, qué sentido la produce, la verifica y la demuestra.

Burquio —Así pues, ¿niegas la famosa distinción de los elementos?

Fracastoro —No niego la distinción, porque dejo que cada cual distinga como le guste en las cosas naturales, pero sí niego ese orden, esa disposición, esto es: que la tierra esté rodeada y contenida por el agua, el agua por el aire, el aire por el fuego, el fuego por el cielo. Porque yo digo que el continente que comprende todos esos cuerpos y grandes máquinas que vemos como diseminadas y esparcidas por este amplísimo campo es uno. En él cada uno de esos cuerpos, astros, mundos, luces eternas, está compuesto de lo que se llama tierra, agua, aire, fuego. Y en ellos, si predomina el fuego en la sustancia compuesta, el cuerpo es denominado Sol y luminoso por sí mismo; si predomina el agua, el cuerpo es denominado Tierra, Luna o algo parecido, que reluce por otro, como ya hemos dicho.

Así, en estos astros o mundos (como queramos llamarlos) las diferentes partes no están ordenadas, según las varias y diversas complexiones de piedras, estanques, ríos, fuentes, mares, arenas, metales, cavernas, montes, llanuras y otras especies similares de cuerpos compuestos, sitios y figuras, de manera diferente a como las partes llamadas heterogéneas están ordenadas en los animales según diversas y varias complexiones de huesos, de intestinos, de venas, de arterias, de carne, de nervios, de pulmones, de miembros de una u otra figura, presentando sus montes, sus valles, sus cavernas, sus aguas, sus espíritus, sus fuegos, con accidentes proporcionados a todas las impresiones meteorológicas, como son los catarros, las erisipelas, los cálculos, los vértigos, las fiebres e innumerables otras disposiciones y hábitos que responden a las nieblas, lluvias, nieves, ardores, relámpagos; a los rayos, truenos, terremotos y vientos; a tempestades ardientes y marinas. Por tanto, si la Tierra y los otros mundos son animales distintos de aquellos que normalmente son tenidos por tales, son sin duda animales por una razón mayor y más excelente. ¿Cómo podrá Aristóteles u otro probar que el aire está más bien en torno de la tierra que dentro de ella, si no hay parte alguna de la tierra en la que el aire no tenga sitio y penetre, a la manera como quizá

se refirieron los antiguos cuando dijeron que el vacío lo abraza todo desde fuera y penetra en el interior de lo lleno? ¿Cómo podéis vosotros imaginar que la tierra tenga espesor, densidad y consistencia sin el agua que junta y une las partes? ¿Cómo podéis pensar que la tierra es más grave hacia el centro, sin que creáis que allí sus partes son más espesas y densas, espesor que es imposible sin el agua, pues sólo ella es capaz de aglutinar las partes unas con otras? ¿Quién no ve que de la tierra salen por todas partes islas y montes por encima del agua; y no sólo por encima del agua, sino incluso por encima del aire vaporoso y tempestuoso que está encerrado entre los altos montes y es tenido por uno de los miembros de la Tierra, para hacer así un cuerpo perfectamente esférico, de donde resulta claramente que la aguas están dentro de las vísceras de la Tierra no menos que los humores y la sangre están dentro de las nuestras? ¿Quién no sabe que las principales acumulaciones de agua están en las profundas cavernas y concavidades de la Tierra? Y si dices que la Tierra se hincha en las orillas, responderé que éstas no son las partes superiores de la Tierra, porque todo lo que está dentro de los montes más altos se entiende que está en su interior. Además, lo mismo se ve en las gotas polvorientas que cuelgan consistentes sobre una superficie, porque el alma íntima que abraza y está en todas las cosas realiza en primer lugar esta operación: unir todo lo más posible las partes según la capacidad del sujeto. Y no es porque el agua esté o pueda estar naturalmente por encima o alrededor de la Tierra más que la humedad de nuestra sustancia esté por encima o alrededor de nuestro cuerpo. Además, que las acumulaciones de agua son más elevadas en el centro se ve desde todas las orillas y todos los lugares donde se encuentran tales acumulaciones. Cierto, si las partes de la Tierra seca pudieran unirse así por sí mismas, harían lo mismo, igual que se congregan claramente en forma esférica cuando por beneficio del agua se juntan unas con otras, ya que toda unión y espesor de partes que se encuentra en el aire procede del agua. Estando, pues, las aguas dentro de las vísceras de la Tierra y no habiendo parte alguna de tierra que tenga espesor y unión de partes y no contenga más partes de agua que de tierra seca (porque donde está lo más espeso, allí entra en la composición sobre todo como dominante esa sustancia, el agua, que tiene la virtud de unir las partes), ¿quién habrá que no quiera afirmar por eso que el agua es base de la Tierra antes que la Tierra del agua?, ¿que la tierra se apoya en el agua y no el agua sobre la Tierra? Dejo a un lado que la altura del agua sobre la faz

de la tierra que nosotros habitamos y a la cual llamamos mar, no puede ser y no es tanta que merezca compararse con la magnitud de esta esfera; y en realidad no está alrededor, como creen los insensatos, sino dentro de ella, tal como —forzado por la verdad o bien por la manera de hablar de los antiguos filósofos— confesó Aristóteles en el primer libro de sus *Meteorológicos*,[33] cuando confesó que las dos regiones inferiores del aire turbulento e inquieto están interrumpidas por los altos montes y comprendidas dentro de ellos y son como partes y miembros de la tierra, la cual está rodeada y circundada por un aire siempre tranquilo, sereno y claro a la vista de las estrellas. Desde allí, bajando los ojos, se ve el conjunto de vientos, nubes, nieblas y tempestades, flujos y reflujos que proceden de la vida y respiración de este gran animal y numen que nosotros llamamos Tierra y los antiguos denominaron Ceres, representaron como Isis, titularon Proserpina y Diana, la cual es la misma que llamaron en el cielo Lucina, entendiendo con ello que ésta no es de una naturaleza diferente de aquélla. Mira cuán lejos se está de que este buen Homero, cuando no duerme, diga que el agua tiene sede natural encima o en torno de la tierra, donde no hay ni vientos ni lluvias ni nebulosidades. Y si hubiera pensado más y estado más atento, habría visto que incluso en el centro de este cuerpo (si allí está el centro de la gravedad) hay más lugar para el agua que para la tierra seca, puesto que las partes de la tierra no son graves si no se ha unido a ellas mucha cantidad de agua; y sin el agua no tienen capacidad de descender por el aire por impulso y peso propio a encontrar de nuevo la esfera del propio continente. Por consiguiente, ¿qué sentido regulado, qué verdad de naturaleza distingue y ordena estas partes tal como es concebido por el ciego y sórdido vulgo, aprobado por quienes hablan sin pensar, predicado por quien habla mucho y piensa poco? ¿Quién seguirá creyendo que no es verdad (antes bien, si lo dice alguien sin autoridad, cosa de risa; si lo cuenta una persona estimada y pregonada como ilustre, cosa digna de ser tenida por misterio o parábola e interpretada metafóricamente; si es aducida por persona que tiene más sentido e intelecto que autoridad, cosa que merece ser incluida entre las paradojas ocultas) la opinión de Platón, aprendida de Timeo, de Pitágoras y otros, que hace manifiesto que nosotros habitamos en el interior oscuro de la tierra y estamos con respecto a los animales que viven sobre la

[33] *Meteorológicos*, I, 3, 339b3-16.

tierra en la misma situación que los peces con respecto a nosotros, porque así como éstos viven en un medio húmedo más espeso y denso que el nuestro, también nosotros vivimos en un aire más vaporoso que aquellos que están en una región más pura y más tranquila, y así como el océano es agua para el aire impuro, también nuestro aire caliginoso es lo mismo para ese otro aire verdaderamente puro? Lo que yo quiero inferir de esa forma de ver y de hablar es lo siguiente: que el mar, las fuentes, los ríos, los montes, las piedras y el aire en ellos contenido y por ellos comprendido hasta la región intermedia, como dicen, no son otra cosa que partes y miembros diferentes de un mismo cuerpo, de una misma masa, muy análogos a las partes y miembros que nosotros conocemos generalmente por los animales compuestos; su límite, convexidad y última superficie está definida por los bordes extremos de montes y aire tempestuoso, de forma que el océano y los ríos quedan en la profundidad de la tierra igual que el hígado, tenido por fuente de la sangre, y las ramificaciones venosas están en el interior y se extienden por las diferentes partes.

Burquio —¿Entonces la tierra no es un cuerpo pesadísimo y por consiguiente situado en el centro, a continuación de la cual es más pesada y más próxima el agua que la circunda, la cual a su vez es más pesada que el aire?

Fracastoro —Si tú estimas lo grave o pesado por la mayor capacidad para penetrar en las partes y colocarse en el medio y en el centro, diré que el aire es el más pesado y a la vez el más ligero de todos los llamados elementos, porque así como cualquier partícula de tierra desciende hasta el centro si se le da espacio, también las partículas de cualquier otro cuerpo, ya que corresponde al aire ser el primero en suceder al espacio, prohibir el vacío y llenar. No ocupan el lugar tan rápidamente las partes de tierra, las cuales generalmente no se mueven sino penetrando en el aire, porque para hacer que el aire penetre no se requiere tierra, ni agua, ni fuego y ninguno de ellos se le adelanta ni le vence por ser más rápido, capaz y dispuesto a llenar los ángulos del cuerpo continente. Además, si la tierra, que es un cuerpo sólido, se aleja, será el aire quien ocupará su lugar; la tierra no es tan capaz de ocupar el lugar del aire que se aleja. Por consiguiente, siendo propio del aire el moverse para penetrar en cualquier sitio y hueco, no hay cuerpo más ligero ni tampoco más pesado que él.

Burquio —¿Qué dirás, entonces del agua?

Fracastoro —Del agua he dicho y vuelvo a decir que es más pesada que la tierra, porque vemos que el líquido desciende y penetra en la

tierra seca hasta el centro con más fuerza que la tierra seca penetra en el agua. Y además, la tierra seca tomada sin mezcla alguna de agua flotará sobre el agua y será incapaz de penetrar en ella; y no desciende si antes no está empapada de agua y condensada en una masa y cuerpo espeso, por medio de cuyo espesor y densidad adquiere poder de meterse dentro y bajo el agua. Por el contrario, el agua no descenderá jamás por obra de la tierra, sino porque se congrega, condensa y duplica el número de sus partes para empapar y aglutinar la tierra seca, ya que observamos que en un vaso lleno de ceniza verdaderamente seca cabe bastante más agua que en otro vaso igual en el que no haya nada. La tierra seca, por tanto, como seca, sobresale y flota por encima del agua.

BURQUIO —Explícate mejor.

FRACASTORO —Repito que si de la tierra se quitara toda el agua de forma que quedara la pura tierra seca, sería preciso necesariamente que el resto fuera un cuerpo sin consistencia, raro, disuelto y fácil de dispersar por el aire; tendría incluso la forma de innumerables cuerpos discontinuos, porque lo que produce un continuo es el aire, lo que produce un continuo por la cohesión de las partes es el agua, ya se trate del cuerpo continuo coherente y sólido que ora es una cosa, ora es la otra, ora el compuesto de ambas. Por eso, si el peso no proviene de otra cosa que de la cohesión y espesor de las partes, y las partes de la tierra no tienen cohesión entre sí más que por el agua —cuyas partes, igual que las del aire, se unen por sí mismas y la cual tiene más fuerza que cualquier otro cuerpo, si no ya la fuerza singular de hacer que las partes de otros cuerpos se unan entre sí—, sucederá que el agua es el primer cuerpo grave con respecto a otros cuerpos que se vuelven graves por mediación de ella y por medio de ella adquieren el peso. Por eso no merecían ser tenidos por locos, sino por mucho más sabios quienes dijeron que la tierra está fundada sobre las aguas.

BURQUIO —Nosotros decimos que en el centro se debe entender siempre la tierra, tal y como han concluido tantas doctísimas personalidades.

FRACASTORO —Y confirman los locos.

BURQUIO —¿Qué dices de locos?

FRACASTORO —Digo que esa forma de hablar no está confirmada ni por el sentido ni por la razón.

BURQUIO —¿No vemos que los mares tienen un flujo y reflujo y que los ríos hacen su curso sobre la faz de la tierra?

FRACASTORO —¿No vemos que las fuentes, que son el principio de los ríos y forman los estanques y los mares, surgen de las vísceras de la

tierra y no salen fuera de las vísceras de la tierra, si de verdad has entendido lo que hace un momento he dicho más de una vez?

Burquio —Vemos que las aguas descienden por el aire antes de que por ellas se formen las fuentes.

Fracastoro —Sabemos que el agua —aun cuando descienda de otro aire que el que es parte y pertenece a los miembros de la tierra— está en la tierra originaria, principal y totalmente, antes de que luego esté en el aire derivada, secundaria y parcialmente.

Burquio —Sé que te basas en que la verdadera superficie última de la convexidad de la Tierra no se toma de la faz del mar, sino del aire igual a los montes más altos.

Fracastoro —Así lo ha afirmado y confirmado también vuestro príncipe Aristóteles.

Burquio —Este príncipe nuestro es sin comparación alguna más celebrado, digno y seguido que el vuestro, que aún no se le ha conocido ni visto. Por eso, que os guste todo lo que queráis el vuestro; a mí no me disgusta el mío.

Fracastoro —Aunque te deje morir de hambre y de frío, te alimente de viento y te haga andar descalzo y desnudo.

Filoteo —Por favor, no os detengáis en estas cuestiones inútiles y vanas.

Fracastoro —Así lo haremos. ¿Qué dices, pues, Burquio, a lo que has oído?

Burquio —Digo que en cualquier caso es preciso ver al final lo que esté en el centro de esta mole, de este astro tuyo, de este tu animal. Porque, si allí está la tierra pura, la manera como ésos han ordenado los elementos no es vana.

Fracastoro —He dicho y demostrado que es más razonable que allí esté el aire o el agua que la tierra seca, la cual en todo caso no estará allí sin estar mezclada con más partes de agua, que a fin de cuentas le servirán de fundamento, ya que vemos que las partículas de agua tienen más fuerza para penetrar en la tierra que las partículas de tierra para penetrar en el agua. Es más verosímil, por tanto, e incluso necesario que en las vísceras de la tierra esté el agua que no la tierra en las vísceras del agua.

Burquio —¿Qué me dices del agua que flota y discurre sobre la tierra?

Fracastoro —No hay quien no pueda ver que tal cosa ocurre por beneficio y obra del agua misma, la cual —tras haber espesado y fijado la tierra, juntando las partes de ésta— hace que el agua no

siga siendo absorbida. De lo contrario, el agua penetraría hasta lo más profundo de la tierra seca, como vemos por experiencia universal. Es preciso, por tanto, que en el centro de la tierra esté el agua, a fin de que ese centro tenga firmeza, la cual no debe referirse en primer lugar a la tierra, sino al agua, ya que ésta une y junta las partes de tierra y, por consiguiente, produce la densidad de la tierra antes que, por el contrario, la tierra sea causa de la cohesión de las partes de agua y las haga densas. Por tanto, si no quieres que en el centro haya un compuesto de tierra y de agua, es más verosímil y conforme a toda razón y experiencia que allí esté antes el agua que la tierra. Y si allí hay un cuerpo espeso, es más razonable que en él predomine al agua que la tierra seca, porque el agua es lo que produce el espesor en las partes de la tierra, la cual se disuelve por la acción del calor (no digo lo mismo del espesor que hay en el fuego primordial, el cual es disoluble por su contrario) y cuanto más espesa y pesada es, tanta más participación de agua tiene. Según eso, las cosas que a nuestro alrededor son más espesas no sólo se estima que tienen mayor participación de agua, sino que además resultan ser en sustancia pura agua, como se ve en la disolución de los cuerpos más pesados y densos, que son los metales licuables. Y en verdad, en cualquier cuerpo sólido que tenga partes cohesionadas se da por supuesta la presencia de agua, la cual une y conjunta las partes, comenzando por las partículas últimas de la naturaleza, de forma que la tierra seca completamente separada del agua no es otra cosa que errantes y dispersos átomos. Por eso son más consistentes las partes de agua sin tierra, porque las partes de la tierra seca no tienen consistencia alguna sin el agua. Por consiguiente, si el lugar central está destinado a quien con mayor impulso y más velocidad corre hacía él, conviene en primer lugar al aire que llena el todo, en segundo lugar al agua y en tercer lugar a la tierra. Si está reservado al cuerpo más pesado, al más denso y espeso, conviene en primer lugar al agua, en segundo lugar al aire y en tercer lugar a la tierra seca. Si tomamos la tierra seca unida al agua, conviene en primer lugar a la tierra, en segundo lugar al agua, en tercer lugar al aire, de manera que el centro conviene en primer lugar a diversos cuerpos en función de varias y diferentes razones, pero según la verdad y la naturaleza un elemento no se da sin el otro y no hay miembro de la tierra (quiero decir, este gran animal) en el que no estén los cuatro elementos o al menos tres de ellos.

Burquio —Bien, pasa rápidamente a la conclusión.

Fracastoro —Lo que quiero concluir es lo siguiente: que el famoso y vulgar orden de los elementos y cuerpos mundanos es un sueño y una vanísima fantasía, porque ni por la naturaleza se verifica ni por la razón se prueba y demuestra, ni por conveniencia debe ni por potencia puede ser de tal manera. Queda, pues, por saber que hay un campo y espacio continente infinito, el cual abraza y penetra el todo. En él hay infinitos cuerpos similares a éste, ninguno de los cuales está más en el centro del universo que otro, porque el universo es infinito y por eso carece de centro y límite, si bien estas cosas convienen a cada uno de los mundos que hay en el universo infinito a la manera como otras veces he dicho y en particular cuando hemos demostrado que hay ciertos, determinados y precisos centros, que son los soles, los fuegos, en torno a los cuales se mueven todos los planetas, las tierras, las aguas, tal y como vemos marchar estos siete cuerpos errantes en torno al Sol cercano a nosotros; y también cuando hemos demostrado que cada uno de estos astros o mundos, al girar sobre su propio centro, origina la apariencia de un mundo sólido y continuo que arrastra a tantos astros como se ven y pueden existir y los hace girar a su alrededor como centro del universo. De manera que no hay un solo mundo, una sola tierra, un solo sol, sino tantos mundos como lámparas luminosas vemos a nuestro alrededor, las cuales no están en un cielo, en un lugar y en un continente, en mayor o menor medida que este mundo en el que estamos nosotros está en un continente, lugar y cielo. Así, el cielo, el aire infinito e inmenso, aunque sea parte del universo infinito, no es sin embargo mundo ni parte de los mundos, sino seno, receptáculo y campo en el que los mundos están, se mueven, viven, vegetan y realizan los actos de sus vicisitudes, producen, alimentan, nutren y conservan a sus animales, y según ciertas disposiciones y órdenes sirven a la naturaleza superior, cambiando el rostro de un ente en sujetos innumerables. Así, cada uno de estos mundos es un centro hacia el cual corre cada una de sus partes y donde se posan todos los congéneres, igual que las partes de este astro vuelven a su continente desde una determinada distancia y desde todas partes y región circundantes. Por eso, al refluir de nuevo en el gran cuerpo todas las partes que han fluido de él sucede que es eterno, aunque sea disoluble, si bien la necesidad de tal eternidad proviene ciertamente del conservador externo y providente, no de una suficiencia propia e intrínseca, si no me engaño. Pero de todo eso te haré saber de forma más detallada en otra ocasión.

Burquio —Así pues, ¿los otros mundos están habitados igual que éste?

Fracastoro —Si no igual y con mejores habitantes, tampoco menos ni con peores, porque es imposible que un ingenio razonable y algo despierto pueda imaginarse que estén privados de semejantes y mejores habitantes innumerables mundos que se muestran tan magníficos o más que éste y que o bien son soles o bien mundos a los que el Sol no envía menos los divinísimos y fecundos rayos que tanto demuestran la felicidad del propio origen y fuente como hacen afortunados a los que en torno suyo participan de tal fuerza difusa. Son, por consiguiente, infinitos los innumerables y principales miembros del universo; idéntico es su aspecto, faz, prerrogativa, fuerza y efecto.

Burquio —¿Pretendes que no hay diferencia alguna entre los unos y los otros?

Fracastoro —Has oído más de una vez que son luminosos y calientes por sí mismos aquellos en cuya composición predomina el fuego; resplandecen por participación de otros aquellos que por sí mismos son fríos y oscuros y en cuya composición predomina el agua. De esa diferencia y oposición de contrarios depende el orden, la simetría, la armonía, la paz, la concordia, la composición, la vida, de suerte que los mundos están compuestos de contrarios y unos contrarios (esto es, las tierras o aguas) viven y vegetan por los otros contrarios (esto es, los soles o fuegos). Es lo que entendió, me parece, aquel sabio que dijo que Dios establecía la paz en los altos contrarios[34] y aquel otro que vio que el todo se mantenía unido mediante la discordia de los concordes y el amor de los litigantes.[35]

Burquio —Con esta manera tuya de hablar quieres subvertir el mundo.

Fracastoro —¿Te parece que haría mal quien quisiera subvertir el mundo subvertido?

Burquio —¿Pretendes hacer inútiles tantas fatigas, estudios, sudores de *Físicas*, de *Del universo y el mundo*, donde se han exprimido el cerebro tantos grandes comentadores, parafraseadores, glosistas, compendiadores, sumistas, escoliastas, traductores, cuestionadores, teoremistas; donde han puesto sus bases y plantado sus cimientos doctores profundos, sutiles, áureos, magnos, inexpugnables, irrefutables, angélicos, seráficos, querubínicos y divinos?

---

[34] Job 25, 2.

[35] Heráclito, frag. 8 (Diels-Kranz).

FRACASTORO —*Adde*[36] los rompepiedras, saxífragos, los cornúpetas y coceadores. *Adde* los profundividentes, paladios, olímpicos, firmaménticos, empíreocelestes, altitonantes.

BURQUIO —¿Deberemos arrojarlos a todos, a instancia tuya, al retrete? ¡Bien gobernado estará en verdad el mundo, si se tiran y desprecian las especulaciones de tantos y tan dignos filósofos!

FRACASTORO —No es justo que quitemos a los asnos sus lechugas y queramos que su gusto sea idéntico al nuestro. La variedad de los ingenios y de los intelectos no es menor que la de los espíritus y estómagos.

BURQUIO —¿Quieres que Platón sea un ignorante, Aristóteles un asno y los que han seguido sus pasos sean insensatos, estúpidos y fanáticos?

FRACASTORO —Hijo mío. Yo no digo que éstos sean los pollinos y aquéllos los asnos; éstos las monitas y aquéllos los grandes simios, como tú quieres que diga. Como te dije al principio, los considero héroes de la tierra, pero no estoy dispuesto a creerles sin razón ni a admitirles aquellas proposiciones cuyas contradictorias —como puedes haber comprendido, si no eres completamente ciego y sordo— son tan abiertamente verdaderas.

BURQUIO —¿Quién será el juez entonces?

FRACASTORO —Todo sentido regulado y todo juicio despierto; cualquier persona discreta y no obstinada cuando se reconozca convicto e incapaz de defender las razones de aquéllos y oponerse a las nuestras.

BURQUIO —Cuando yo no las sepa defender, será por culpa de mi insuficiencia, no de su doctrina; cuando tú, impugnándolas, sepas concluir, no será por la verdad de la doctrina, sino por tus sofísticas impertinencias.

FRACASTORO —Si yo me reconociera ignorante de las causas, me abstendría de pronunciar sentencia. Si tuviera la misma disposición que tienes tú, me consideraría docto por fe y no por ciencia.

BURQUIO —Si tú tuvieras una mejor disposición, reconocerías que eres un asno presuntuoso, un sofista, perturbador de las buenas letras, verdugo de los ingenios, amigo de las novedades, enemigo de la verdad, sospechoso de herejía.

FILOTEO —Hasta ahora éste ha mostrado tener poca doctrina: ahora nos quiere enseñar que tiene poca discreción y carece de educación.

---

36 «Añade.»

Elpino —Tiene buena voz y disputa más gallardamente que si fuera un fraile franciscano. Mi querido Burquio, alabo grandemente la constancia de tu fe. Desde el primer momento dijiste que no estabas dispuesto a creer en eso aunque fuera cierto.

Burquio —Sí; prefiero ignorar con muchos ilustres y doctos que saber con pocos sofistas, como creo que son estos amigos.

Fracastoro —Mal sabrás distinguir entre doctos y sofistas, si damos crédito a lo que dices. No son ilustres y doctos los ignorantes; los que saben no son sofistas.

Burquio —Sé que entiendes lo que quiero decir.

Elpino —Mucho sería si pudiéramos entender lo que dices, porque a ti mismo te costará mucho esfuerzo entender lo que quieres decir.

Burquio —¡Andad, andad, que sois más sabios que Aristóteles; id, id, que sois más divinos que Platón, más profundos que Averroes, más juiciosos que tan gran número de filósofos y teólogos de tantas edades y tantas naciones que los han comentado, admirado y elevado al cielo! ¡Andad, que no sé quiénes sois ni de dónde salís y queréis presumir de oponeros al torrente de tantos grandes doctores!

Fracastoro —Ésta sería la mejor de cuantas nos has aportado, si de verdad fuera una razón.

Burquio —Tú serías más docto que Aristóteles si no fueras una bestia, un desgraciado mendigo, miserable, criado con pan de mijo, muerto de hambre, engendrado por un sastre, nacido de una lavandera, sobrino de Cecco el remendón, hijo de Momo, postillón de las putas, hermano del Lázaro que pone las herraduras a los asnos. ¡Iros al diablo también vosotros, que no sois mucho mejores que él!

Elpino —Por favor, noble señor, no os toméis más la molestia de venir a nuestro encuentro y esperad que vayamos nosotros a buscaros.

Fracastoro —Querer mostrar la verdad con muchas razones a gente como ésta es como lavar la cabeza al asno una y otra vez con muchas clases de jabón y de lejía, donde no se saca más provecho lavando cien veces que una sola, de mil maneras que de una sola, pues viene a ser lo mismo lavar que no lavar.

Filoteo —Es más, esa cabeza siempre será estimada más sucia al acabar el lavado que al principio y antes, porque al añadir más y más agua y perfumes, lo que se consigue es agitar más y más los humos de esa cabeza y viene a sentirse ese tufo que de otra manera no se sentiría y que será tanto más molesto cuanto más aromáticos sean los licores

que lo despiertan. Pero ya hemos hablado bastante por hoy. Me alegro mucho de la capacidad de Fracastoro y de tu maduro juicio, Elpino. Ahora, tras haber discutido del ser, número y condición de los mundos infinitos, lo oportuno es que mañana veamos si hay razones en contra y cuáles son.

Elpino —Que así sea.

Fracastoro —Adiós.

DIÁLOGO CUARTO

FILOTEO —No son, pues, infinitos los mundos a la manera como se imagina el compuesto de esta tierra rodeado de toda una serie de esferas, de las cuales unas contienen un astro, otras astros innumerables, puesto que el espacio es tal que por él pueden correr muchos astros, cada uno de los cuales es tal que por sí mismo y por principio intrínseco puede moverse a la obtención de las cosas convenientes; cada uno de ellos es tan grande que resulta suficiente, capaz y digno de ser considerado un mundo; todos ellos poseen un principio eficaz y el modo de prolongar y conservar la perpetua generación y la vida de innumerables y excelentes individuos. Una vez se haya conocido que la apariencia del movimiento mundano está causada por el verdadero movimiento diario de la Tierra (el cual se da igualmente en astros semejantes), ya no habrá razón que nos obligue a creer en la equidistancia de las estrellas, que el vulgo entiende como clavadas y fijas en una octava esfera; tampoco habrá creencia que nos impida conocer que las diferencias en la longitud de los radios de la distancia de las innumerables estrellas son innumerables. Comprenderemos que los orbes y esferas no están dispuestos en el universo de forma que uno esté comprendido dentro del otro, contenido siempre una y otra vez el menor dentro del mayor, a la manera de las capas de una cebolla, sino que por el etéreo campo el calor y el frío difundidos por los cuerpos en los que esas cualidades predominan, vienen a atemperarse de tal manera uno a otro según diversos grados, que resultan principio próximo de innumerables formas y especies de ente.

ELPINO —Venga, por favor, pasemos pronto a la refutación de los argumentos de los adversarios y especialmente de Aristóteles, que son los más célebres y los más famosos, tenidos por la necia multitud como demostraciones perfectas. Y para que no parezca que omitimos

algo, expondré todos los argumentos y opiniones de ese pobre sofista y tú los tomarás en consideración uno por uno.

FILOTEO —Así se hará.

ELPINO —Hemos de ver, dice en el primer libro de su obra *Del universo y el mundo*, si fuera de este mundo existe otro.[37]

FILOTEO —Sobre esta cuestión sabéis ya que él usa la palabra «mundo» en un sentido diferente a nosotros, porque nosotros sumamos mundo a mundo, en el sentido de astro a astro en este espaciosísimo seno etéreo, como es lógico que hayan entendido también todos aquellos sabios que han creído los mundos innumerables e infinitos. Él usa la palabra «mundo» como el conjunto de estos elementos ordenados y orbes imaginarios hasta la convexidad del primer móvil, que dotado de una figura perfectamente esférica gira con movimiento rapidísimo rotando en torno al centro en el que nos encontramos nosotros. Por eso será un entretenimiento vano y pueril pretender examinar argumento por argumento esa fantasía; lo correcto y oportuno será, por el contrario, refutar sus argumentos en la medida en que puedan ser contrarios a nuestra concepción, sin tomar en consideración lo que no está en contra nuestra.

FRACASTORO —¿Qué diremos a los que nos echen en cara que discutimos sobre un equívoco?

FILOTEO —Diremos dos cosas: que la culpa de eso la tiene quien ha usado la palabra «mundo» con un significado impropio, formándose un universo corpóreo fantástico, y que nuestras respuestas no son menos válidas entendiendo por mundo lo que entiende la imaginación de nuestros adversarios que entendiéndolo según la verdad. Porque allí donde se entienden los puntos de la circunferencia última de este mundo, cuyo centro es esta tierra, se puede entender los puntos de otras tierras innumerables que están más allá de aquella circunferencia imaginaria; puesto que existen realmente, aunque no según la condición en que ellos se lo imaginan, la cual —en cualquier caso— no añade ni quita un ápice en lo que se refiere a la dimensión del universo y al número de los mundos.

FRACASTORO —Dices bien. Continúa, Elpino.

ELPINO —«Todo cuerpo —dice—[38] o se mueve o está quieto; y este movimiento y reposo o es natural o es violento. Además, ningún cuerpo se mueve por violencia, sino naturalmente, hacia el lugar en el

[37] *Acerca del cielo*, I, 8, 276a18.

[38] *Ibid.*, I, 8, 276a22-b21. Bruno resume la argumentación de Aristóteles.

que no está inmóvil por violencia, sino de forma natural; y a donde no se mueve violentamente, allí está en reposo por naturaleza, de forma que todo lo que es movido violentamente hacia arriba, se mueve por naturaleza hacia abajo y viceversa. De aquí se infiere que no hay una pluralidad de mundos, si tenemos presente que, si la tierra que está fuera de este mundo se mueve violentamente hacia el centro de este mundo, la tierra que está en este mundo se moverá al centro de aquél por naturaleza y si su movimiento desde el centro de este mundo al centro de aquél es violento, su movimiento desde el centro de aquel mundo a éste será natural. La causa de eso es que, si hay más de una tierra, es preciso decir que la potencia de una es similar a la potencia de la otra, igual que la potencia de aquel fuego será similar a la potencia de éste. De lo contrario, las partes de aquellos mundos serán semejantes a las partes de éste tan sólo nominalmente y no realmente, y por consiguiente aquel mundo no será como éste, aunque se le llame también mundo. Además, todos los cuerpos que son de una naturaleza y de una especie tienen un movimiento, porque todo cuerpo se mueve naturalmente de alguna manera. Por tanto, si allí hay tierras como ésta y son de la misma especie que ésta, tendrán el mismo movimiento, igual que, por el contrario, si hay un mismo movimiento, hay también los mismos elementos. Siendo así las cosas, la tierra de aquel mundo se moverá necesariamente hacia la tierra de este mundo, el fuego de aquél hacia el fuego de éste, de donde se sigue además que la tierra no se mueve menos por naturaleza hacia arriba que hacia abajo y el fuego no menos hacia abajo que hacia arriba. Pues bien, siendo tales cosas imposibles, debe haber una tierra, un centro, un medio, un horizonte, un mundo.»

Filoteo —Contra esto decimos que de la misma manera que en este espacio universal infinito nuestra tierra se mueve por esta región y ocupa esta parte, los demás astros ocupan igualmente sus propios lugares y se mueven por sus regiones en el inmenso campo. Además, igual que esta tierra consta de sus miembros, tiene sus alteraciones y experimenta un flujo y reflujo en sus partes (tal como vemos acontecer en los humores y partes de los animales, que están en continua alteración y movimiento), también los demás astros constan de sus propios miembros, dotados de afecciones similares. E igual que este cuerpo, moviéndose naturalmente según toda la máquina, tiene un movimiento similar al circular, con el cual gira en torno al propio centro y se mueve alrededor del Sol, lo mismo ocurre necesariamente en aquellos otros cuerpos que son de la misma naturaleza. De la

misma manera también, sólo las partes de aquellos cuerpos que se han alejado de su lugar por algún accidente (las cuales, sin embargo, no deben ser tenidas por partes principales o miembros) vuelven allí naturalmente por propio impulso, igual que las partes de tierra seca y de agua que por la acción del Sol y de la Tierra se habían alejado hacia miembros y regiones superiores de este cuerpo en forma de exhalación y de vapor, regresan tras recuperar su propia forma. Así, aquellas partes no se alejan de su continente más allá de una determinada distancia, igual que ocurre con éstas, según pondremos de manifiesto cuando veamos que la materia de los cometas no pertenece a este globo.

Así pues, las partes de un animal, aunque sean de la misma especie que las partes de otro animal, sin embargo, puesto que pertenecen a individuos diferentes, jamás tienen inclinación las partes de los unos (hablo de las partes principales y lejanas) a ocupar el lugar de las partes de los otros; y así mi mano no será jamás conveniente a tu brazo, ni tu cabeza a mi busto. Establecidos estos principios, decimos que hay verdaderamente una semejanza entre todos los astros, entre todos los mundos, y que esta tierra y las otras tienen la misma constitución. Pero de ahí no se sigue que donde está este mundo deban estar todos los demás y donde está situada esta tierra deban estar situadas las demás, sino que se puede muy bien inferir que igual que ésta reside en su lugar, todas las demás residen en el suyo; igual que no está bien que ésta se mueva al lugar de las demás, tampoco está bien que las demás se muevan al lugar de ésta; igual que ésta es diferente de aquélla en materia y en otras circunstancias individuales, también aquéllas son diferentes de ésta. Así también las partes de este fuego se mueven hacia este fuego, como las partes de aquél hacia aquél; las partes de esta tierra hacia toda esta tierra, como las partes de aquella tierra a toda aquélla. Así, las partes de aquella tierra que llamamos Luna, con sus aguas, se moverían en contra de la naturaleza y violentamente hacia ésta, igual que las partes de ésta hacia aquélla. Aquélla, de forma natural, se mueve en su lugar y ocupa su región que está allí; ésta está en su región aquí de forma también natural y sus partes se refieren a aquella tierra como a ésta las suyas; piensa lo mismo de las partes de aquellas aguas y de aquellos fuegos. El abajo y el lugar inferior de esta tierra no es un punto de la región etérea fuera de y exterior a ella (como ocurre con las partes producidas fuera de la propia esfera, si tal cosa sucede), sino que está en el centro de su mole, redondez o gravedad. Igualmente, el debajo de aquella tierra no es

un lugar exterior a ella, sino su propio medio, su propio centro. El arriba de esta tierra es todo lo que está en su circunferencia y fuera de su circunferencia; por eso las partes de aquella tierra se mueven tan violentamente fuera de su circunferencia y se recogen naturalmente hacia su centro, como las partes de ésta se alejan violentamente y regresan naturalmente hacia el propio centro. Así es como se debe entender la verdadera semejanza entre estas tierras y aquellas otras.

Elpino —Muy bien dices que así como es inconveniente e imposible que uno de estos animales se mueva y resida donde está el otro y no tenga su propia subsistencia individual con su lugar y periferia propios, también es sumamente inconveniente que las partes de este animal tengan una inclinación y un movimiento real hacia el lugar de las partes de aquel otro.

Filoteo —Lo entiendes bien de las partes que son verdaderamente partes, porque en lo que se refiere a los cuerpos primeros indivisibles, de los que se compone originalmente el todo, hemos de creer que tienen una cierta alternancia vicisitudinal por el inmenso espacio, en virtud de la cual fluyen hacia otra parte y refluyen de otra parte. Estos cuerpos primeros, aunque en virtud de la providencia divina no constituyan de hecho nuevos cuerpos ni disuelvan los antiguos, tienen al menos esa capacidad. Porque los cuerpos mundanos son en verdad disolubles, pero puede ocurrir que por una virtud intrínseca o extrínseca persistan eternamente idénticos a sí mismos por tener idéntico flujo y reflujo de átomos y perseveren así idénticos en número, igual que nosotros nos renovamos análogamente en la sustancia corporal día tras día, hora tras hora, momento tras momento, en virtud de la atracción y digestión que hacemos por todas las partes del cuerpo.

Elpino —De esto hablaremos en otra ocasión. Por el momento me dejas muy satisfecho también con eso que has observado de que cualquier otra tierra ascendería tan violentamente hacia ésta si se moviera hacia este lugar, como haría ésta si ascendiera a cualquiera de aquellas tierras. En efecto, igual que desde cualquier parte de esta tierra en dirección a la circunferencia o última superficie y yendo hacia el horizonte hemisférico del éter parece que se vaya hacia arriba, así también desde cualquier parte de la superficie de otras tierras hacia ésta se supone un ascenso, dado que esta tierra es tan periférica para aquéllas como aquéllas para ésta. Suscribo que, aunque aquellas tierras sean de la misma naturaleza que ésta, no por esto se sigue que se refieran todas al mismo centro absoluto, porque el centro de otra tierra no

es centro de ésta y su circunferencia no es circunferencia de ésta, igual que mi alma no es tu alma, mi peso y el de mis partes no es tu cuerpo ni tu peso, aunque todos los cuerpos, pesos y almas se prediquen unívocamente y sean de la misma especie.

Filoteo —Bien, pero no por eso quisiera que te imaginaras que si las partes de aquella tierra se aproximaran a ésta, sería imposible que tuvieran igualmente un impulso hacia este continente, como en el caso de que las partes de ésta se acercaran a aquélla, aunque de ordinario no veamos ocurrir tal cosa en los animales ni en los diferentes individuos de la especie de estos cuerpos, excepto en la medida en que el uno se alimenta y crece por el otro y el uno se transmuta en el otro.

Elpino —Está bien. Pero, ¿qué dirías si toda aquella esfera estuviera tan cerca de ésta cuanto ocurre que de ésta se alejan aquellas partes suyas que tienen capacidad de regresar a su continente?

Filoteo —Suponiendo que partes notables de la Tierra salgan fuera de la circunferencia de la misma, en torno de la cual se dice que está el aire puro y terso, concedo sin dificultad que de ese lugar pueden regresar tales partes naturalmente a su lugar, pero no ya que venga toda otra esfera ni que sus partes desciendan naturalmente, sino más bien que asciendan violentamente, igual que las partes de ésta no descenderían naturalmente hacia aquélla, sino que ascenderían violentamente, porque para todos los mundos lo exterior a su circunferencia es el arriba y el centro interno es el abajo y la razón del centro a donde sus partes tienden naturalmente no se toma de fuera, sino de dentro de ellos. Es lo que han ignorado aquellos que, imaginándose un cierto límite y limitando inútilmente el universo, han identificado el medio y centro del mundo con el de esta tierra. Lo contrario de eso concluyen, pregonan y conceden los matemáticos de nuestra época, que han descubierto que el centro de la Tierra no es equidistante de la soñada circunferencia del mundo. Dejo a un lado a aquellos otros más sabios que habiendo comprendido el movimiento de la Tierra, han descubierto —no sólo por razones propias de su disciplina, sino *etiam*[39] por alguna razón natural— que en este mundo y universo que podemos abrazar con el sentido de la vista debemos entender (más razonablemente y sin incurrir en inconvenientes; estableciendo además una teoría más acomodada y justa, aplicable al movimiento más regular de

[39] «también».

los llamados astros errantes en torno al centro) que la Tierra está tan lejos del centro como del Sol. A partir de ahí y con sus propios principios tienen el modo de descubrir fácilmente poco a poco la vanidad de lo que se dice acerca de la pesadez de este cuerpo, de la diferencia de este lugar con respecto a los demás, de la equidistancia de los mundos innumerables que vemos desde éste más allá de los llamados planetas, del rapidísimo movimiento de todos ellos en torno a este único cuerpo, antes que su rotación con respecto a todos ellos; así podrán comenzar a dudar al menos de otros inconvenientes solemnísimos que se dan por supuestos en la filosofía vulgar. Ahora, volviendo al asunto que nos ocupaba, repito que ni todo un astro ni parte del mismo sería capaz de moverse hacia el centro de otro, aunque ese astro estuviera cercanísimo a él, de forma que el espacio o punto de la circunferencia de uno se tocase con el punto o espacio de la circunferencia del otro.

Elpino —La providente naturaleza ha dispuesto lo contrario de eso, porque si así fuera, un cuerpo contrario destruiría al otro; el cuerpo frío y húmedo y el cuerpo caliente y seco se aniquilarían recíprocamente, los cuales sin embargo —dispuestos a una distancia determinada y conveniente— viven y vegetan el uno por el otro. Además, un cuerpo semejante impediría a otro la comunicación y participación de lo conveniente que da y recibe del cuerpo diferente, como nos manifiestan a veces los daños no mediocres que a nuestra fragilidad procuran las interposiciones de esa otra tierra que llamamos Luna entre ésta y el Sol. Entonces, ¿qué ocurriría si la Luna estuviera tan cerca de la Tierra y nos privara de ese calor y de esa luz vital durante un plazo de tiempo mayor?

Filoteo —Dices bien. Continúa ahora con el argumento de Aristóteles.

Elpino —Aduce a continuación una objeción imaginaria, la cual dice que un cuerpo no se mueve hacia otro porque en la medida en que está separado de este otro por una distancia local viene a ser diferente por naturaleza. Y en contra de eso dice que la mayor o menor distancia no es capaz de hacer que la naturaleza sea diferente.[40]

Filoteo —Esto, entendido como se debe entender, es verísimo. Pero nosotros tenemos otro modo de responder y aportamos otra razón por la que una tierra no se mueve hacia otra tierra, esté cerca o lejos de ella.

---

40 *Acerca del cielo*, I, 8, 276b22-25.

Elpino —La he entendido. No obstante, me parece también verdadero lo que parece que quisieron decir los antiguos: que cuando la distancia aumenta un cuerpo tiene menos capacidad (ellos lo llamaron propiedad y naturaleza en su modo usual de hablar), porque las partes bajo las cuales hay mucho aire son menos capaces de dividir el medio y descender.

Filoteo —Es cierto y está bastante comprobado en las partes de la tierra que a partir de un cierto punto de su distancia y lejanía suelen regresar a su continente, hacia el cual se apresuran tanto más cuanto más se acercan. Pero nosotros hablamos ahora de las partes de otra tierra.

Elpino —Entonces, siendo semejante una tierra a otra, una parte a otra, ¿qué crees que ocurriría si estuvieran cercanas la una a la otra? ¿No tendrían idéntica capacidad las partes de una y de otra para dirigirse tanto a una como a la otra tierra y por consiguiente para subir y para bajar?

Filoteo —Puesto un inconveniente, si de verdad lo es, ¿qué impide poner otro derivado de él? Pero dejando eso a un lado, digo que las partes, si tienen la misma relación y distancia con respecto a tierras diferentes, o están quietas o establecen un lugar al que ir, con respecto al cual se dirá que descienden, mientras que ascenderán con respecto a aquel otro del que se alejan.

Elpino —En todo caso, ¿quién sabe si las partes de un cuerpo principal se mueven hacia otro cuerpo principal de especie semejante? Porque se ha observado que las partes y los miembros de un hombre no pueden cuadrar y convenir a otro hombre.

Filoteo —Es cierto en principio e inicialmente, pero accesoria y secundariamente sucede lo contrario, porque hemos visto por experiencia que la nariz de uno se pegaba en el lugar correspondiente del rostro de otro y esperamos sustituir la oreja de uno donde estaba la oreja de otro sin ninguna dificultad.

Elpino —Esa cirugía no debe ser vulgar.

Filoteo —No lo es.

Elpino —Sigo queriendo saber qué ocurriría si una piedra estuviera en medio del aire en un punto equidistante de dos tierras: ¿cómo debemos creer que permanecería inmóvil? ¿De qué manera se decidiría a andar antes a un continente que al otro?

Filoteo —Digo que la piedra, no atendiendo más a uno que al otro por su figura y teniendo uno y otro idéntica relación con la piedra y exactamente la misma inclinación hacia ella, ocurriría, en virtud de

la incapacidad de decidirse y por la idéntica relación con los dos términos opuestos, que permanecería inmóvil, no pudiendo decidirse a ir antes a éste que a aquél, ninguno de los cuales atrae más que el otro, careciendo además la piedra de un impulso mayor hacia el uno que hacia el otro. Pero si uno de los dos le es más familiar y connatural y le es más semejante o capaz de conservarla, se decidiría a ir derecha hacia él por el camino más corto, porque el principio primordial del movimiento no es la propia esfera y el propio continente, sino el apetito de conservarse, tal y como vemos a la llama serpentear por tierra, doblarse e ir hacia abajo para acceder al lugar más próximo donde poder alimentarse y cebarse; y dejará de ir hacia el Sol, hacia el cual no se eleva por el aire sin riesgo de enfriarse por el camino.

Elpino —¿Qué dices a lo que añade Aristóteles de que las partes y cuerpos afines, por muy alejados que estén, se mueven hacia la totalidad de que forman parte y hacia su semejante?

Filoteo —¿Quién no ve que eso es contrario a toda razón y experiencia, si tenemos en cuenta lo que hemos dicho hace poco? Cierto, las partes que estén fuera del propio globo se moverán hacia el cuerpo semejante más cercano, aunque ese cuerpo no sea su continente primario y principal; y a veces se moverán hacia otro que las conserve y alimente, aunque no sea semejante en especie, porque el principio impulsivo intrínseco no procede de la relación que tenga con un lugar determinado, con cierto punto y con la propia esfera, sino del impulso natural a buscar donde mejor y más rápidamente se mantenga y conserve en el ser presente, lo cual (por muy innoble que sea) desean todas las cosas de forma natural. Así, desean especialmente vivir y temen especialmente morir aquellos hombres que no poseen la luz de la filosofía verdadera y no conocen otro ser que el presente, pensando que no puede sobrevenirles otro ser que les pertenezca a ellos, porque no han llegado a comprender que el principio vital no consiste en los accidentes que resultan de la composición, sino en la sustancia indivisible e indisoluble, en la cual —al no haber perturbación— tampoco resulta conveniente el deseo de conservarse ni el temor a desvanecerse, sino que eso es conveniente a los compuestos, esto es, por razón de simetría, complexión y accidentes. En efecto, ni la sustancia espiritual, que se entiende une, ni la material, que se entiende unida, pueden estar sujetas a alteración o pasión alguna y por consiguiente no tratan de conservarse; por eso a tales sustancias no les resulta conveniente ningún movimiento, sino tan sólo a las compuestas. Esta doctrina será comprendida cuando se sepa que el ser pesado o ligero no conviene a

los mundos ni a sus partes, ya que estas distinciones no existen naturalmente, sino positiva y relativamente.

Además, en virtud de lo que otras veces hemos señalado, esto es, que el universo no tiene límite, no tiene extremo, sino que es inmenso e infinito, ocurre que los cuerpos principales no pueden decidirse a moverse en línea recta con respecto a algún centro o extremo, porque tienen la misma e idéntica relación con todos los lados exteriores a su circunferencia. Por eso no tienen otro movimiento rectilíneo que el de sus partes, con respecto a ningún otro medio y centro que el del propio todo, continente y perfecto. Pero de esto hablaré en su momento y lugar. Viniendo, pues, al punto que has planteado, digo que este filósofo no podrá verificar, a partir de sus propios principios, que un cuerpo, por muy lejano que esté, tiene la capacidad de volver a su continente o semejante, si él entiende los cometas de materia terrestre y de una materia tal, además, que ha ascendido a la región inflamada del fuego en forma de exhalación, las cuales partes son incapaces de descender y arrastradas por la fuerza del primer móvil, giran en torno a la Tierra, aunque no sean de quintaesencia, sino cuerpos terrestres pesadísimos, espesos y densos, como se deduce claramente de los fenómenos en el tan largo espacio de tiempo y de la fuerte resistencia que oponen al grave y vigoroso incendio del fuego, pues a veces están ardiendo durante más de un mes, tal y como hemos visto en nuestros días a uno durante cuarenta y cinco días consecutivos. Pues bien, si la distancia no destruye el argumento de la gravedad, ¿por qué motivo dicho cuerpo no sólo no cae hacia abajo ni está inmóvil, sino que además gira en torno de la Tierra? Si dice que no gira por sí mismo, sino por ser arrastrado, seguiré insistiendo en que también son arrastrados todos sus cielos y astros, los cuales no quiere que sean pesados ni ligeros, ni de una materia similar. No digamos ya que el movimiento de esos cuerpos parece serles propio, porque jamás está conforme con el movimiento diario ni con el de los demás astros.

El argumento es óptimo para convencerles a partir de sus propios principios, porque de la verdadera naturaleza de los cometas hablaremos, exponiendo nuestra propia explicación de ellos, cuando mostremos que tales inflamaciones no son producidas por la esfera del fuego, porque se encenderían por todas partes (dado que toda la circunferencia o superficie de su mole está contenida en el aire rozado por el calor —como ellos dicen— o bien por la esfera del fuego), sino que siempre vemos que la inflamación se produce por

una parte. Concluiremos que los llamados cometas son una especie de astro, como bien dijeron y entendieron los antiguos, y que son un astro tal que (aproximándose a este astro nuestro y alejándose de él con un movimiento propio en virtud de un acercamiento y retroceso) parece en primer lugar que aumente, como si se encendiera, y luego que disminuya, como si se extinguiera; y no se mueve alrededor de la Tierra, sino que su movimiento propio es el que es, con independencia del movimiento diario propio de la Tierra, la cual al girar sobre su propio dorso produce las salidas y ocasos de todas esas luces que hay fuera de su circunferencia. Y es imposible que ese cuerpo terrestre y tan grande pueda ser arrastrado y mantenido suspendido contra su propia naturaleza por un aire tan líquido y un cuerpo sutil que no ofrece resistencia en absoluto. Ese movimiento —de ser cierto— sería conforme tan sólo al del primer móvil por el que es arrastrado y no imitaría el movimiento de los planetas, que hace que a veces sea juzgado de la naturaleza de Mercurio, a veces de la de la Luna, a veces de Saturno y a veces de otros. Pero de esto hablaremos también en otra ocasión, en el lugar oportuno. Por ahora basta con haber dicho lo suficiente para concluir en contra de Aristóteles, que de la cercanía y lejanía no quiere que se infiera mayor y menor capacidad para el movimiento que él llama propio y natural en contra de la verdad. Ésta no permite que tal movimiento pueda decirse propio y natural a un objeto dispuesto de tal manera que jamás puede convenirle. Por eso, si las partes jamás se mueven hacia el propio continente a partir de una determinada distancia, no se debe decir que tal movimiento sea natural a ellas.

Elpino —Bien sabe quien bien considera que él tenía principios completamente contrarios a los verdaderos principios de la naturaleza. A continuación replica que «si el movimiento simple de los cuerpos es natural a ellos, sucederá que los cuerpos simples que están en multitud de mundos y son de la misma especie se moverán o al mismo centro o al mismo extremo».[41]

Filoteo —Eso es lo que él no podrá demostrar jamás, es decir, que deben moverse al mismo lugar particular e individual. Porque del hecho de que los cuerpos sean de la misma especie, se infiere que les conviene un lugar de la misma especie y un centro de la misma especie, que es su centro propio; y no se debe ni se puede inferir que requieran un lugar numéricamente idéntico.

---

[41] *Ibid.*, 1, 8, 276b29-32.

Elpino —Él mismo ha presentido de alguna manera esta respuesta y por eso de todo su vano esfuerzo saca esto: pretende demostrar que la diferencia numérica no es causa de la diversidad de lugares.

Filoteo —Por lo general, vemos todo lo contrario. De todas formas, dime: ¿cómo lo demuestra?

Elpino —Dice que si la diversidad numérica de los cuerpos debiera ser causa de la diversidad de los lugares sería preciso que las partes de esta tierra diferentes en número y pesadez tuvieran cada una su propio centro en el mismo mundo, lo cual es imposible e inconveniente, dado que el número de los centros sería idéntico al número de las partes individuales de la Tierra.[42]

Filoteo —Mira qué miserable opinión es ésa. Mira si con todo eso te podrías apartar un ápice de la opinión contraria o más bien confirmarte en ella. ¿Quién duda de que no hay inconveniente en decir que el centro de toda la mole, del cuerpo y animal entero, hacia el cual se refieren y acogen y por el cual se unen y tienen fundamento todas las partes, es uno y que puede haber positivamente innumerables centros en la medida en que de la innumerable multitud de las partes podemos buscar o tomar o suponer el centro de cada una? En el hombre el centro absoluto es uno, el corazón; después hay otros muchos centros, según la multitud de las partes, de las cuales el corazón tiene su centro, el pulmón el suyo, el hígado el suyo, la cabeza, el brazo, la mano, el pie, este hueso, esta vena, esta articulación y estas partículas que constituyen tales miembros y tienen un sitio particular y determinado, tanto en el cuerpo primero y general que es todo el individuo como en el próximo y particular que es todo este o aquel miembro del individuo.

Elpino —Ten presente que se puede pensar que él no quiere decir absolutamente que cada parte tenga el centro, sino que tiene el centro al que se mueve.

Filoteo —Al final todo viene a lo mismo, porque en el animal no se requiere que todas las partes vayan al medio y centro, ya que tal cosa es imposible e inapropiada, sino que se refieran a él para la unión de las partes y la constitución del todo. En efecto, la vida y la consistencia de las cosas compuestas no se ve sino en la debida unión de las partes, las cuales se entiende siempre que tienen ese término que se toma como medio y centro. Por eso, para la constitución del todo entero, las partes se refieren a un solo centro; para la constitu-

[42] *Ibid.*, 1, 8, 276b32-277b9.

ción de cada miembro las partículas de cada uno se refieren al centro particular de cada uno, a fin de que el hígado se constituya por la unión de sus partes; lo mismo el pulmón, la cabeza, la oreja, el ojo y así sucesivamente. Ves, pues, como no sólo no es inapropiado, sino naturalísimo, que haya muchos centros por razón de las muchas partes y partículas de las partes, si así le gusta, puesto que cada una de ellas se constituye, subsiste y consiste por la consistencia, subsistencia y constitución de las demás. El intelecto se resiste en verdad a tomar en consideración banalidades como las que aporta este filósofo.

Elpino —Todo ello se debe aguantar por la reputación que ese individuo se ha ganado, más por no ser entendido que por otra cosa. Pero, por favor, considera un momento cuánto se complace este caballero en este solamente argumento. Fíjate que en actitud casi triunfante añade estas palabras: «Por tanto, si el contrincante no puede refutar estas palabras y argumentos, es que necesariamente hay un centro y un horizonte».[43]

Filoteo —Dice muy bien. Continúa.

Elpino —A continuación demuestra que los movimientos simples son finitos y limitados, porque eso que dijo de que el mundo es uno y que los movimientos simples tienen su lugar propio, se basaba en esto. Dice, pues, así: «Todo móvil se mueve desde un cierto término a un cierto término y siempre hay una diferencia específica entre el término de donde y el término a donde, siendo todo cambio finito. Así ocurre con la enfermedad y la salud, con la pequeñez y la grandeza, el aquí y el allí, puesto que el que se cura no tiende a cualquier fin, sino a la salud. Por tanto, el movimiento de la tierra y el del fuego no son al infinito, sino a ciertos términos diferentes de aquellos lugares de los que parten, ya que el movimiento hacia arriba no es movimiento hacia abajo y estos dos lugares son los horizontes de los movimientos. Así queda determinado el movimiento rectilíneo. No menos determinado está el movimiento circular, ya que también él se da de un cierto término a un cierto término, de contrario a contrario, si consideramos la diversidad del movimiento, que viene dada por el diámetro del círculo, ya que el movimiento de todo el círculo de hecho no tiene contrario (porque no termina en otro punto distinto de aquel en el que comenzó), pero sí en las partes de la revolución cuando ésta se toma de un extremo del diámetro al extremo opuesto».[44]

---

[43] *Ibid.*, 1, 8, 277a 9-12.
[44] *Ibid.*, 1, 8, 277a14-27.

Filoteo —Eso de que el movimiento está determinado y es finito según tales razones, no hay quien lo niegue o lo ponga en duda. Pero es falso que haya absolutamente un arriba determinado y un abajo determinado, como otras veces hemos dicho y demostrado. En efecto, todo se mueve hacia aquí o hacia allá, indiferentemente, dondequiera que esté el lugar de su conservación. Y decimos (aun suponiendo los principios de Aristóteles y otros similares) que si por debajo de la Tierra estuviera otro cuerpo, las partes de la Tierra permanecerían allí violentamente y subirían desde allí naturalmente. Y no negará Aristóteles que si las partes del fuego estuvieran encima de su esfera (como, por ejemplo, donde se imaginan el cielo o la cúpula de Mercurio), descenderían naturalmente. Ves, pues, lo bien que se determinan naturalmente el arriba y el abajo, lo pesado y lo ligero, una vez hayas considerado que todos los cuerpos, dondequiera que estén y adonde quiera que se muevan, mantienen y buscan en lo posible el lugar de su conservación. Sin embargo, aunque sea cierto que cualquier cosa se mueve por sus medios, desde sus términos y a sus términos, y que todo movimiento (circular o rectilíneo) está determinado de un contrario al otro contrario, de ello no se sigue que el universo sea finito en magnitud ni que no haya más que un mundo; y tampoco se impide que sea infinito el movimiento de cualquier acto particular, por el cual ese espíritu —como decimos nosotros— que produce esta composición, unión y vivificación e incurre en ella, puede estar y estará siempre en infinitas otras. Puede ocurrir, por tanto, que todo movimiento sea finito (hablando del movimiento presente, no absoluta y simplemente de cada uno en particular y en todo) y que haya infinitos mundos, dado que como cada uno de los infinitos mundos es finito y tiene una extensión finita, a cada uno de ellos le convienen unos términos definidos para su movimiento y el de sus partes.

Elpino —Dices bien y con eso, sin que se siga inconveniente alguno en contra nuestra ni nada a favor de lo que él quiere demostrar, se aduce el testimonio que él añade para mostrar «que el movimiento no es al infinito, porque la tierra y el fuego cuanto más se acercan a su esfera tanto más velozmente se mueven; y por eso, si el movimiento fuera al infinito, la velocidad, ligereza y gravedad llegarían a ser infinitas».[45]

Filoteo —Que le haga buen provecho.

---

[45] *Ibid.*, 1, 8, 277a27-30.

Fracastoro —Sí. Pero eso me parece un juego de prestidigitación, porque si los átomos tienen movimiento infinito por el cambio de lugar que experimentan en el curso del tiempo, ora saliendo de este cuerpo ora entrando en aquél, ora uniéndose a ésta, ora a aquella composición, ora concurriendo a ésta ora a aquella formación por el inmenso espacio del universo, llegarán sin duda a tener un movimiento local infinito, a discurrir por un espacio infinito y a concurrir a infinitas alteraciones. No se sigue por eso que tengan infinita gravedad, ligereza o velocidad.

Filoteo —Dejemos a un lado el movimiento de las partes primeras y elementos y consideremos tan sólo el de las partes próximas y determinadas a cierta especie de ente, esto es, de sustancia, como el de las partes de tierra, que son también tierra. De ellas se dice correctamente que en los mundos en que están y en las regiones en que se mueven, en la forma que poseen, no se mueven más que entre límites determinados. Y de eso no se sigue esta conclusión: «por tanto el universo es finito y el mundo es único» más que esta otra: «por tanto las monas nacen sin cola, por tanto los búhos ven de noche sin lentes, por tanto los murciélagos producen lana». Además, hablando de estas partes, jamás se podrá hacer esta argumentación: «el universo es infinito, las tierras son infinitas; por tanto, una parte de tierra podrá moverse continuamente hasta el infinito y debe de tener gravedad infinita e impulso infinito hacia una tierra infinitamente distante». Y eso por dos motivos: el primero, que no se puede dar ese paso, ya que al constar el universo de cuerpos y principios contrarios, no podría dicha parte correr mucho por la etérea región sin que fuera vencida por su contrario y se hiciera tal que dicha tierra ya no se moviera; porque ya no es tierra la sustancia que ha cambiado complexión y rostro como consecuencia de la victoria de su contrario. El otro motivo es que por lo general vemos que se está muy lejos de que pueda haber alguna vez ímpetu de gravedad o ligereza, como suelen decir, desde una distancia infinita, puesto que tal impulso de las partes no puede darse más que dentro de la región del propio continente. Si las partes estuvieran fuera de esa región, ya no se moverían hacia allí más de lo que los humores líquidos (que en el animal se mueven de las partes externas a las internas, superiores e inferiores, según todo tipo de diferencias, subiendo y bajando, moviéndose de esta parte a aquélla y de aquélla a ésta) pierden esa fuerza e impulso natural una vez están fuera del propio continente, aunque estén contiguos a él. Vale, por consiguiente, tal relación para tanto espacio como resulta medido por el radio y que

va desde el centro de esa región particular hasta su circunferencia. En torno a esta circunferencia, se da el punto mínimo de gravedad y en torno al centro el punto máximo y hacia la mitad (según los grados de cercanía al centro o a la circunferencia) la gravedad resulta ser mayor o menor, como se ve por la presente demostración, en la que *A* significa el centro de la región, donde (por hablar en los términos usuales) la piedra no es ni pesada ni ligera; *B* significa la circunferencia de la región, donde de la misma forma tampoco será pesada ni ligera y permanecerá inmóvil (lo cual pone de manifiesto una vez más la coincidencia del máximo y del mínimo que hemos demostrado al final del libro *Del principio, la causa y el uno*); 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, significan los diferentes espacios intermedios:

B	9 ni pesado ni ligero
	8 mínimamente pesado, ligerísimo
	7 bastante menos pesado, bastante más ligero
	6 menos pesado, más ligero
	5 pesado, ligero
	4 más pesado, menos ligero
	3 bastante más pesado, bastante menos ligero
	2 pesadísimo, mínimamente ligero
A	1 ni pesado ni ligero

Mira, pues, lo mucho que falta para que una tierra deba moverse hacia otra, que incluso las partes de cada una carecen de dicho impulso, si se ven proyectadas fuera de la propia circunferencia.

ELPINO —¿Pretendes que esa circunferencia es limitada?

FILOTEO —Sí, por lo que se refiere a la gravedad máxima que pudiera haber en la parte máxima o si así quieres (puesto que el globo entero no es ni pesado ni ligero), en toda la tierra. Pero en lo que se refiere a las diferencias intermedias de gravedad y ligereza, digo que se deben tomar diferencias tan diversas como diversos pueden ser los pesos de las diversas partes comprendidas entre el grave máximo y el mínimo.

ELPINO —Así pues, esta escala debe entenderse de modo discontinuo.

FILOTEO —Todo aquel que tenga ingenio podrá entender por sí mismo de qué manera. Por lo que respecta a los argumentos de Aristóteles señalados, basta ya con lo que hemos dicho. Veamos ahora si en los siguientes aporta alguna otra cosa.

Elpino —Por favor, confórmate con que de esto hablemos el próximo día, pues ahora me espera Albertino, que está dispuesto a venir aquí mañana a tu encuentro. Creo que de él podrás escuchar todos los argumentos más poderosos que puede aducir la opinión contraria, ya que está muy versado en la filosofía vulgar.

Filoteo —Como tú quieras.

DIÁLOGO QUINTO

ALBERTINO *(nuevo interlocutor)* —Quisiera saber qué fantasma, qué monstruo inaudito, qué hombre heteróclito, qué cerebro extraordinario es éste; qué nuevas trae al mundo o bien qué cosas obsoletas y viejas vienen a renovarse, qué amputadas raíces vienen a rebrotar en esta época nuestra.

ELPINO —Son raíces amputadas que germinan, son cosas antiguas que retornan, son verdades ocultas que se descubren; es una nueva luz que, tras larga noche, apunta en el horizonte y hemisferio de nuestro conocimiento y poco a poco se avecina al mediodía de nuestra inteligencia.

ALBERTINO —Si yo no conociera a Elpino, sé lo que diría.

ELPINO —Di lo que quieras, que si tienes ingenio, como yo creo tenerlo, le darás tu asentimiento como yo se lo doy; si lo tienes más despierto, le asentirás más presto y mejor, como creo sucederá. En efecto, aquellos a quienes resulta difícil la filosofía vulgar y la ciencia ordinaria y son todavía discípulos poco versados en ella (aunque no se estimen tales, según suele ocurrir con frecuencia), no será fácil que se conviertan a nuestro parecer, porque en tales sujetos puede más la fe universal y en ellos triunfa sobre todas las cosas la fama de los autores que les han sido puestos en las manos, por lo que admiran la reputación de los expositores y comentadores de esos autores.

En cambio, aquellos otros para quienes dicha filosofía está abierta y han alcanzado aquel punto en el que ya no se ocupan en gastar el resto de su vida en entender lo que otro dice, sino que poseen luz propia y ojos del intelecto agente verdadero, penetran todo rincón y cual Argos, con ojos de diferentes conocimientos, pueden contemplar desnuda esa filosofía a través de mil puertas; ellos podrán,

acercándose aún más, distinguir entre lo que se cree y se tiene por otorgado y verdadero, en virtud de mirar de lejos por la fuerza de la costumbre y sentido común, y lo que verdaderamente es y debe tenerse por cierto, como garantizado por la verdad y sustancia de las cosas. Difícilmente, digo, podrán aprobar esta filosofía quienes o no están bien dotados por la fortuna de ingenio natural o bien no están versados, al menos medianamente, en diversas disciplinas y no son tampoco tan capaces en el acto reflejo del entendimiento que sepan distinguir entre lo que se basa en la fe y lo que está establecido sobre la evidencia de principios verdaderos, puesto que, por lo general, se toma como principio algo que, bien examinado, se mostrará conclusión imposible y contraria a la naturaleza. Dejo aparte esos ingenios sórdidos y mercenarios que —poco o nada solícitos de la verdad— se contentan con saber según lo que vulgarmente se entiende por saber; poco amigos de la verdadera sabiduría, ansiosos de la fama y reputación de sabios, deseosos de aparentar, poco esforzados en ser. Mal, digo, podrá elegir entre opiniones diferentes y a veces entre sentencias contradictorias quien no tiene un juicio sólido y recto sobre ellas. Difícilmente podrá juzgar una y otra quien no es capaz de comparar entre éstas y aquéllas. A duras penas podrá comparar unas con otras las diferentes opiniones quien no capte la diferencia que las distingue. Bastante difícil es comprender en qué difieren y cómo se distinguen éstas de aquéllas, si está oculta la sustancia y el ser de cada una. Y esto no podrá jamás ser evidente, si no está claro por sus causas y principios en los que se fundamenta. Por tanto, una vez hayas mirado con el ojo del intelecto y examinado con sentido regulado los fundamentos, principios y causas en que están plantadas estas diversas y contrarias filosofías, considerado cuál es la naturaleza, sustancia y propiedad de cada una, sopesado con la balanza del intelecto y visto qué diferencia hay entre unas y otras, comparado éstas y aquéllas y juzgado correctamente, sin dudar un instante elegirás dar tu asentimiento a la verdad.

Albertino —El príncipe Aristóteles dice que es propio de vanos y de necios esforzarse contra las opiniones vanas y necias.

Elpino —Muy bien dicho. Pero, si bien lo miras, esta sentencia y consejo se aplicará contra sus propias opiniones cuando sean patentemente necias y vanas. Quien quiera juzgar correctamente debe saber despojarse, como he dicho, de la costumbre de creer; debe estimar igualmente posible uno y otro término de la contradicción y renunciar por entero a esa inclinación de que está impregnado desde

la cuna, tanto la que nos introduce en la conversación y trato social como aquella otra por la que con la filosofía renacemos, muriendo al vulgo, entre los estudiosos considerados sabios por la multitud y en una época. Quiero decir: cuando se produce una controversia entre éstos y otros, considerados sabios por otras multitudes y otras épocas, si queremos juzgar correctamente, debemos tener presente lo que dice el mismo Aristóteles, esto es: que por atender a pocas cosas, a veces pronunciamos sentencia con demasiada facilidad y también que a veces, por la fuerza de la costumbre, se apodera hasta tal punto de nuestro asentimiento la opinión, que la cosa que es imposible nos parece necesaria y la cosa que es verísima y necesaria la percibimos y asumimos como imposible. Y si esto ocurre en las cosas evidentes por sí mismas, ¿qué deberá ocurrir en las que son dudosas y dependen de principios bien puestos y fundamentos sólidos?

ALBERTINO —Es opinión de Averroes, el comentador, y de otros muchos que no se puede saber lo que ignoró Aristóteles.

[ELPINO] —Ése estaba situado junto con toda esa multitud con el ingenio tan bajo y estaban en tinieblas tan espesas que lo más alto y más claro que veían era Aristóteles. Por eso, si él y otros quisieran hablar más correctamente cuando se permiten soltar semejante sentencia, deberían decir que Aristóteles es un dios en su opinión, con lo que no conseguirían tanto ensalzar a Aristóteles como manifestar la propia miseria, porque eso es según su opinión, de la misma manera que según la opinión de la mona las criaturas más bellas del mundo son sus hijos y el macho más hermoso de la tierra es su mono.

ALBERTINO —*Parturient montes...*[46]

ELPINO —Verás que no es un ratón lo que nace.

ALBERTINO —Muchos han apuntado y maquinado contra Aristóteles, pero han caído las fortalezas, se han despuntado las flechas y se les han roto los arcos.

ELPINO —¿Qué importa si una vanidad combate contra otra? Una se impone a todas las demás, pero no por eso deja de ser vanidad; y ¿no podrá al final ser descubierta y vencida por la verdad?

ALBERTINO —Digo que es imposible contradecir demostrativamente a Aristóteles.

ELPINO —Eso es hablar con demasiada precipitación.

[46] «Parirán los montes, nacerá ridículo ratón», Horacio, *Arte poética*, v. 139.

ALBERTINO —Yo no lo digo sino tras haber visto bien y examinado bastante mejor cuanto dice Aristóteles. Y tanto falta que yo encuentre en ello error alguno que todo lo que allí vislumbro sabe a divinidad. Y creo que nadie puede advertir nada que yo no haya podido advertir.

ELPINO —Mides, pues, el estómago y el cerebro ajenos según el tuyo y crees que no es posible a otros lo que es imposible para ti. Hay en el mundo algunos tan desafortunados e infelices que —además de estar privados de todo bien— tienen por decreto del destino como compañera eterna tal erinia y furia infernal que les hace empañarse los ojos voluntariamente con el negro velo de corrosiva envidia para no ver su desnudez, pobreza y miseria, y los ornamentos, riquezas y felicidades ajenas; prefieren consumirse en una penuria inmunda y soberbia y estar sepultados bajo el estiércol de una pertinaz ignorancia, antes que se les vea conversos a una nueva doctrina, pues les parece que con ello confiesan haber sido ignorantes hasta entonces y haber tenido a otro tal por guía.

ALBERTINO —¿Pretendes, pues, *verbi gratia*[47] que me haga discípulo de éste? Yo, que soy doctor, aprobado por mil academias y que he ejercido públicamente la enseñanza de la filosofía en las primeras universidades del mundo, ¿he de venir ahora a renegar de Aristóteles y a hacerme enseñar filosofía por individuos como éste?

ELPINO —Por lo que a mí respecta, yo quisiera ser enseñado no como doctor, sino como indocto; quisiera aprender no como lo que debería ser, sino como lo que no soy; aceptaría por eso no sólo a éste, sino a cualquier otro que los dioses hayan determinado que lo sea para mí, al hacerle entender lo que yo no entiendo.

ALBERTINO —Entonces, ¿me quieres hacer volver a la infancia?

ELPINO —Más bien salir de la infancia.

ALBERTINO —Muchas gracias por tu amabilidad, puesto que pretendes mejorarme y ensalzarme haciéndome discípulo de este asendereado, que todo el mundo sabe cuánto se le odia en las universidades, cuán enemigo es de las doctrinas comunes, loado por pocos, aprobado por ninguno, perseguido por todos.

ELPINO —Por todos sí, pero gente sin valor; por pocos sí, pero óptimos y héroes. Enemigo de doctrinas comunes, no por ser doctrinas o por ser comunes, sino por ser falsas. Odiado por las universidades, porque donde hay diferencia no hay amor; asendereado, porque la

---

47 «por ejemplo».

multitud es contraria a quien sobresale fuera de ella y quien se eleva a lo alto se hace blanco de muchos. Y para describirte su ánimo a la hora de tratar cosas especulativas, te diré que no es tan deseoso de enseñar como de entender y que oirá mejor noticia y se sentirá más contento cuando vea que quieres enseñarle (siempre que tenga esperanza de conseguirlo) que si le dijeras que quieres aprender de él, porque su deseo consiste más en aprender que en enseñar y se considera más apto para lo primero que para lo segundo. Pero ahí justamente viene en compañía de Fracastoro.

ALBERTINO —Muy bienvenido seas, Filoteo.

FILOTEO —Y tú bien hallado.

ALBERTINO —Si en la floresta rumio paja y heno
con buey, carnero, chivo, asno y caballo,
ahora, para llevar mejor vida, sin engaños,
aquí vengo a hacerme catecúmeno.

FRACASTORO —Sed bienvenido.

ALBERTINO —Hasta el presente he apreciado tanto tus posiciones que las he creído indignas de ser oídas, no digamos ya de respuesta.

FILOTEO —Lo mismo juzgaba yo en mis primeros años, cuando me ocupaba de Aristóteles, hasta un cierto momento. Ahora, tras haber visto y considerado más cosas y cuando debo poder juzgar de las cosas con un razonamiento más maduro, podrá ocurrir que haya olvidado lo aprendido y perdido el seso. Ahora bien, puesto que ésta es una enfermedad que quien menos la siente es el mismo enfermo, yo (impulsado más bien por una sospecha, elevado del saber a la ignorancia) estoy muy contento de haber encontrado a un médico tal que es considerado por todos capaz de liberarme de tal locura.

ALBERTINO —No lo puede hacer naturaleza; yo no puedo hacerlo,
Si el mal ha penetrado hasta los huesos.[48]

FRACASTORO —Por favor, señor, tocadle primeramente el pulso y examinadle la orina, porque luego, si no podemos efectuar cura, nos limitaremos al diagnóstico.

ALBERTINO —La forma de tocar el pulso es ver cómo te puedes deshacer y escapar de algunos argumentos que ahora mismo te haré oír, los cuales concluyen necesariamente la imposibilidad de una pluralidad de mundos, no digamos ya de que los mundos sean infinitos.

FILOTEO —No te estaré poco reconocido cuando me lo hayas enseñado. Y aunque tu intento no tenga éxito, te estaré sin embar-

[48] Ariosto, *Orlando furioso*, XXIV, 3.

go en deuda porque me habrás confirmado en mi opinión, ya que ciertamente te tengo en tal estima que por ti me podré percatar de toda la fuerza del adversario; y como eres expertísimo en las ciencias ordinarias, te podrás dar cuenta fácilmente de la solidez de los fundamentos y construcciones de dichas ciencias por la diferencia con respecto a nuestros principios. Ahora, para que no haya interrupción en los razonamientos y cada uno pueda explicarse por entero con holgura, te ruego aduzcas todas aquellas razones que estimas más sólidas y fundamentales y te parecen concluir demostrativamente.

Albertino —Así lo haré. En primer lugar, pues, argumento a partir del hecho de que fuera de este mundo se entiende que no hay lugar ni tiempo, porque se habla de un primer cielo y un primer cuerpo, el cual está distantísimo de nosotros y es el primer móvil; de ahí la costumbre que tenemos de llamar cielo a lo que es sumo horizonte del mundo, donde están todas las cosas inmóviles, fijas y quietas que son las inteligencias motrices de los orbes. Además, dividiendo el mundo en cuerpo celeste y elemental, se afirma este último como limitado y contenido, el otro como delimitante y continente; y el orden del universo es tal que ascendiendo del cuerpo más craso al más sutil, el que está sobre la convexidad del fuego y en el cual están fijos el Sol, la Luna y demás astros, es una quintaesencia a la que conviene no prolongarse al infinito, porque entonces será imposible llegar hasta el primer móvil, y que tampoco se repita la presencia necesaria de otros elementos, porque éstos vendrían a estar situados en la periferia y también porque el cuerpo incorruptible divino vendría a estar contenido y comprendido por cuerpos corruptibles. Y tal cosa no es conveniente, porque a lo que es divino conviene la razón de forma y de acto y por consiguiente comprender, configurar, delimitar; en modo alguno la razón de materia delimitada, comprendida y figurada.

A continuación argumento así con Aristóteles: «Si fuera de este cielo hay algún cuerpo, o será un cuerpo simple o será un cuerpo compuesto; y digas lo que digas, seguiré preguntando: o está allí en su lugar natural o en lugar accidental y violento. Mostramos que allí no hay un cuerpo simple, porque no es posible que el cuerpo esférico cambie de lugar, ya que igual que es imposible que cambie de centro, tampoco es posible que cambie de sitio, dado que no puede estar fuera del propio lugar más que violentamente y no puede haber violencia en él ni activa ni pasivamente. Asimismo tampoco es posi-

ble que fuera del cielo haya un cuerpo simple móvil con movimiento rectilíneo: sea pesado o ligero, no podrá estar allí de forma natural, puesto que los lugares de estos cuerpos simples son distintos de los lugares que se dice haber fuera del mundo. Tampoco podrás decir que está allí por accidente, porque entonces sucedería que otros cuerpos están allí por naturaleza. Pues bien, una vez demostrado que no hay más cuerpos simples que los que concurren a la composición de este mundo, los cuales son móviles según las tres especies de movimiento local, se sigue la conclusión de que fuera del mundo no hay ningún otro cuerpo simple. Si es así, es también imposible que haya allí ningún cuerpo compuesto, porque éste consta de aquéllos y se disuelve en aquéllos».[49]

Resulta así manifiesto que no hay muchos mundos porque el cielo es único, perfecto y acabado, que no tiene ni puede tener otro semejante. De ahí se infiere que fuera de este cuerpo no puede haber ni lugar, ni pleno, ni vacío, ni tiempo. No hay lugar porque si ese lugar está lleno, contendrá un cuerpo simple o compuesto y nosotros hemos dicho que fuera del cielo no hay cuerpo simple ni compuesto. Si hay vacío, entonces según la noción del vacío (que se define como el espacio en el que puede haber un cuerpo), podrá haberlo y ya hemos mostrado que fuera del cielo no puede haber ningún cuerpo. Tampoco hay tiempo, porque el tiempo es el número del movimiento; el movimiento no lo es sino de un cuerpo; por eso, donde no hay cuerpo tampoco hay movimiento, ni número ni medida del movimiento; donde no existe ésta, tampoco hay tiempo. En fin, hemos probado que fuera del mundo no hay cuerpo y por consiguiente para nosotros está demostrado que no hay allí movimiento ni tiempo. Si es así, no hay allí seres sometidos al tiempo o al movimiento y por consiguiente sólo hay un mundo».[50]

Segundo: la unicidad del mundo se infiere fundamentalmente de la unicidad del motor. Se concede que el movimiento circular es verdaderamente uno, uniforme, sin principio ni fin. Si es uno, es un efecto que no puede proceder de otra cosa que de una causa. Por tanto, si uno es el primer cielo, bajo el cual están todos los cielos inferiores, los cuales conspiran todos para producir un único orden, es preciso que sea uno solo el gobernante y motor. Éste, al ser inmaterial, no es multiplicable numéricamente por la materia. Si el motor es uno y de

---

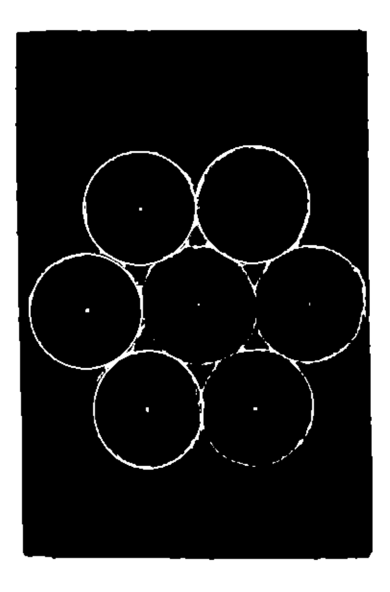
[49] *Acerca del cielo*, II, 9, 278b25-279a2.
[50] *Ibid.*, II, 9, 279a9-18.

un motor no hay más que un movimiento y un movimiento (sea complejo o simple) no se da más que en un móvil (simple o compuesto), resta que el universo móvil es uno. Por tanto, no hay una pluralidad de mundos.

Tercero: se concluye que el mundo es uno principalmente a partir de los lugares de los cuerpos móviles. Tres son las especies de cuerpos móviles: grave en general, ligero en general y neutro, es decir: tierra y agua, aire y fuego, y cielo. Así los lugares de los cuerpos móviles son tres: inferior y central, adonde va el cuerpo más pesado; el superior y más alejado del centro; el intermedio entre el inferior y el superior. El primero es grave, el segundo no es ni grave ni ligero, el tercero es ligero. El primero pertenece al centro, el segundo a la circunferencia, el tercero al espacio entre ésta y aquél. Hay, por tanto, un lugar inferior al que se mueven todos los graves en cualquier mundo que estén; hay un lugar superior al que se remiten todos los cuerpos ligeros desde cualquier mundo; por tanto, hay un lugar donde se mueve en círculo el cielo, de cualquier mundo que sea. Pues bien, si hay un lugar, hay un mundo y no hay una pluralidad de mundos.

Cuarto: haya una pluralidad de centros, a los que se muevan los graves de diversos mundos; haya una pluralidad de horizontes a los que se mueva el cuerpo ligero; y no difieran estos lugares de diferentes mundos en especie, sino solamente en número. Sucederá entonces que el centro estará más lejos del centro que del horizonte; ahora bien, centro y centro convienen en especie, mientras que centro y horizonte son contrarios. Por tanto, habrá más distancia local entre los que convienen en especie que entre los contrarios. Esto va en contra de la naturaleza de tales opuestos, ya que cuando se dice que los primeros contrarios están separados al máximo, tal cosa se entiende sobre todo como distancia local, la cual debe darse entre los contrarios sensibles. Ves, pues, lo que se sigue del supuesto de que haya una pluralidad de mundos. Por tanto, tal hipótesis no es únicamente falsa, sino además imposible.

Quinto: si hay una pluralidad de mundos semejantes en especie, deberán ser iguales o bien (aunque todo viene a ser lo mismo por lo que se refiere a nuestro propósito) proporcionales en cantidad. Si es así, no podrán existir más que seis mundos contiguos a éste, ya que no puede haber más que seis esferas contiguas a otra dada sin que haya penetración de cuerpos, igual que tan sólo seis círculos iguales pueden tocar a otro sin que haya intersección de líneas.



Si es así, ocurrirá que habrá varios horizontes en torno a un único centro, en aquellos puntos en los que los seis mundos exteriores toquen este mundo nuestro o algún otro. Pero puesto que la virtud de los dos primeros contrarios debe ser idéntica y de esta disposición se sigue desigualdad, vendrías a hacer a los elementos superiores más potentes que los inferiores; harías a aquéllos victoriosos sobre éstos y llegarías a disolver esta mole.

Sexto: dado que los círculos de los mundos no se tocan más que en un punto, es preciso necesariamente que quede un espacio entre la convexidad del círculo de una esfera y el de la otra, en el cual espacio o hay algo que llene o no hay nada. Si hay algo, no puede tener ciertamente la naturaleza de un elemento distante de la convexidad de la circunferencia, porque —como se ve— dicho espacio es triangular, determinado por tres líneas de arco que son partes de la circunferencia de tres mundos; y por eso el centro del triángulo viene a estar más lejos de las partes más próximas a los ángulos y lejísimos de aquéllos, como se ve clarísimamente. Es preciso, por tanto, imaginarse nuevos elementos y un nuevo mundo para llenar ese espacio, diferentes de la naturaleza de estos elementos y de este mundo. O bien es necesario afirmar el vacío, lo cual suponemos imposible.

Séptimo: si hay una pluralidad de mundos, o son finitos o son infinitos. Si son infinitos, se da por tanto el infinito en acto, lo cual se tiene por imposible por muchas razones. Si son finitos, es preciso que

existan en un número determinado y sobre esto iremos investigando: ¿por qué son tantos y no son ni más ni menos?, ¿por qué no hay todavía uno más?, ¿qué importa éste o aquel otro de más? Si son pares o impares, ¿por qué antes de una u otra categoría? O bien, ¿por qué toda esa materia que está dividida en una pluralidad de mundos no se ha conglobado en un solo mundo, puesto que la unidad es mejor que la multitud en igualdad de todas las demás cosas?, ¿por qué la materia que está dividida en cuatro o seis o diez tierras, no es más bien un globo grande, perfecto y singular? Por tanto, del mismo modo que entre lo posible y lo imposible hallamos el número finito antes que el infinito, así también entre lo conveniente y lo no conveniente es más razonable y concorde con la naturaleza la unidad que la multitud o pluralidad.

Octavo:[51] en todas las cosas vemos que la naturaleza se detiene en un compendio, porque así como nunca falta en las cosas necesarias, tampoco abunda en las cosas superfluas. Pudiendo, por tanto, ella realizar todo por medio de las obras de este mundo, no hay razón también para que se quiera imaginar que existen otros mundos.

Noveno: si hubiera infinitos mundos o más de uno, existirían fundamentalmente porque Dios puede hacerlos o porque de Dios pueden depender. Pero aunque esto es verísimo, no se sigue sin embargo que existan, ya que además de la potencia activa de Dios, se requiere la potencia pasiva de las cosas. En efecto, de la potencia divina absoluta no depende todo lo que puede ser hecho en la naturaleza, dado que no toda potencia activa se convierte en pasiva, sino sólo aquélla que tiene un paciente proporcionado, esto es, un sujeto tal que puede recibir todo el acto del eficiente. Y según eso, ninguna cosa causada tiene correspondencia con la causa primera. Por lo que hace referencia, pues, a la naturaleza del mundo, no puede haber más que uno, aunque Dios puede hacer más de uno.

Décimo: la pluralidad de mundos es contraria a la razón, porque en ellos no habría bondad civil, la cual consiste en la convivencia civil. Y los dioses creadores de mundos diferentes no habrían hecho bien al no hacer que los ciudadanos de los mismos tuvieran comercio recíproco.

Undécimo: con la pluralidad de mundos se origina un impedimento al trabajo de cada motor o dios, porque siendo necesario que

---

[51] Bruno repite aquí «séptimo» en la edición original, generando así un error en los argumentos siguientes. Rectificamos de acuerdo con la edición crítica de Les Belles Lettres.

las esferas se toquen en un punto, sucederá que un mundo no podrá moverse en contra del otro y será difícil que el mundo esté gobernado por los dioses por medio del movimiento.

Duodécimo: de un individuo no puede provenir una pluralidad más que por ese acto por el que la naturaleza se multiplica por división de la materia. Y ese acto no es otro que la generación. Lo dice Aristóteles con todos los peripatéticos: no se produce multitud de individuos en una especie más que por el acto de la generación. Pero los que hablan de una pluralidad de mundos de la misma materia y forma en especie, no dicen que uno se convierta en otro ni se genere de otro.

Décimotercero: a lo perfecto no se le puede añadir nada. Por tanto, si este mundo es perfecto, no requiere ciertamente que se le añada otro. El mundo es perfecto, en primer lugar, como especie de continuo que no está limitado por otra especie de continuo, ya que el punto indivisible matemáticamente se prolonga en la línea, que es una especie de continuo; la línea en la superficie, que es la segunda especie de continuo; la superficie en el cuerpo, que es la tercera especie de continuo. El cuerpo no cambia o se prolonga en otra especie de continuo, sino que si es parte del universo está limitado por otro cuerpo; si es el universo, es perfecto y no está limitado más que por sí mismo. Por tanto, el mundo y universo es uno, si debe ser perfecto.

Éstas son las doce razones que quiero de momento presentar. Si tú me das satisfacción en ellas, me daré por satisfecho en todas.

Filoteo —Es preciso, Albertino mío, que quien se propone defender una conclusión haya examinado antes, si no está completamente loco, las razones contrarias, igual que necio sería un soldado que se propusiera defender una fortaleza sin haber examinado las circunstancias y lugares por donde puede ser asaltada. Las razones que tú aduces (si de verdad son razones) son bastante vulgares y han sido repetidas muchas veces por muchos. A todas ellas se les dará cumplidísima respuesta, examinando tan sólo por un lado su fundamento y por otro el procedimiento de la aserción nuestra. Lo uno y lo otro te resultará claro por el orden que observaré en mi respuesta, que consistirá en breves palabras, ya que en el caso de que sea necesario decir y explicar más cosas, te remitiré al cuidado de Elpino, el cual te repetirá lo que ha escuchado de mis labios.

Albertino —Haz primero que me percate de que tal cosa puede hacerse con algún fruto y no sin satisfacción para una persona deseosa de saber, pues puedes estar seguro de que no me pesará escucharte primero a ti y luego a él.

Filoteo —A los hombres sabios y juiciosos, entre los cuales te cuento, basta tan sólo con mostrarles el punto objeto de consideración, porque luego profundizan por sí mismos en el juicio de los medios por los que se desciende a una y otra tesis contradictoria o contraria. En cuanto a la primera duda decimos, pues, que toda esa construcción artificiosa cae por tierra, ya que no existen esas distinciones de orbes y de cielos y los astros se mueven en este inmenso espacio etéreo por un principio intrínseco tanto en torno al propio centro como en torno a algún otro centro. No existe un primer móvil que arrastre realmente tantos cuerpos en torno a este centro, sino que más bien este globo singular causa la apariencia de tal rapto. Y las causas de esto te las dirá Elpino.

Albertino —Las oiré con mucho gusto.

Filoteo —Cuando hayas oído y comprendido que esa manera de hablar es contraria a la naturaleza y esta otra concorde con toda razón, sentido y verificación natural, no seguirás diciendo que hay un límite, un cuerpo y un movimiento del universo y verás que no es sino una vana fantasía el pensar que existe un tal primer móvil, un tal cielo supremo y continente, antes que un receptáculo general en el que los otros mundos están colocados de manera no diferente a este globo terrestre en este espacio, donde está rodeado de este aire, sin que esté clavado y fijo en algún otro cuerpo y tenga otra base que el propio centro. Y si se ve que este astro no se puede demostrar de otra condición y naturaleza, por no mostrar otros accidentes que los que muestran los astros circundantes, tampoco se deberá estimar que en el centro del universo se encuentra él antes que cualquiera de ellos y que él parezca ser circundado por ellos antes que ellos por él; por lo que al final, concluyéndose tal indiferencia en su naturaleza, se concluirá la vanidad de los orbes deferentes, la potencia del alma motriz y de la naturaleza interna que agita estos globos, la indiferencia del amplio espacio del universo, la irracionalidad del límite y figura exterior del mismo.

Albertino —Cosas en verdad que no repugnan a la naturaleza e incluso pueden ser más convenientes, pero que son de dificilísima demostración y exigen grandísimo ingenio para liberarse del sentido y razones contrarias.

Filoteo —Una vez se haya encontrado el cabo, se desenrollará facilísimamente toda la madeja, porque la dificultad proviene de un procedimiento y de una suposición inapropiada, que no es otra que la pesadez de la Tierra, su inmovilidad, la afirmación del primer móvil

con otros siete, ocho, nueve o más en los que están plantados, grabados, emplastados, clavados, atados, pegados, esculpidos o pintados los astros, los cuales no residen en un mismo espacio con este astro al que damos el nombre de Tierra y que —como oirás— no es de una región, de una figura, de una naturaleza ni más ni menos elemental que todos los demás, ni menos móvil por principio intrínseco que cualquiera de esos otros animales divinos.

ALBERTINO —De verdad que cuando me haya entrado en la cabeza esta idea, todas las demás que me propones se sucederán fácilmente. Habrás arrancado a un mismo tiempo las raíces de una filosofía y plantado las de otra.

FILOTEO —Así despreciarás por medio de la razón seguir aceptando ese sentido común por el que se establece vulgarmente un sumo horizonte, altísimo y nobilísimo, limítrofe con las sustancias divinas inmóviles y motoras de estos orbes imaginarios. Confesarás, por el contrario, que es al menos igualmente creíble que del mismo modo que esta tierra es un animal móvil que gira en virtud de un principio intrínseco, también lo son todos aquellos otros, que no son móviles por el movimiento y traslación de un cuerpo que no experimenta dureza y resistencia alguna, más raro y más sutil de lo que pueda serlo este aire que respiramos. Considerarás que esa manera de hablar no es otra cosa que pura fantasía y no se puede demostrar sensiblemente, mientras la nuestra está de acuerdo con todo sentido regulado y razón bien fundada. Afirmarás que el que las imaginarias esferas de superficie cóncava y convexa sean movidas y transporten consigo los astros no es más verosímil que verdadero y conforme a nuestro intelecto y a la conveniencia natural resulta que los unos giren en torno y alrededor de los otros por razón de su vida y consistencia en la manera que oirás en su momento, sin temor a caer infinitamente abajo o subir a lo alto, dado que en el espacio inmenso no hay diferencia entre arriba y abajo, derecha e izquierda, delante y detrás. Verás como fuera de esta circunferencia imaginaria del cielo puede haber un cuerpo simple o compuesto móvil con movimiento rectilíneo, porque igual que con movimiento rectilíneo se mueven las partes de este globo, así también pueden moverse las partes de los otros globos y ni un ápice menos, ya que éste no está hecho o compuesto de otra materia que los otros en torno a éste y en torno a los demás; no parece éste girar menos en torno a los otros que los otros en torno a éste.

ALBERTINO —Ahora más que nunca me percato de que un pequeñísimo error en el principio causa una máxima diferencia y grave

error al final; un único inconveniente se multiplica poco a poco ramificándose en infinitos otros, como de una pequeña raíz grandes moles y ramas innumerables. Por mi vida, Filoteo, ardo del deseo de que me demuestres lo que me propones y que de estimarlo digno y verosímil me resulte patente y verdadero.

Filoteo —Haré cuanto me permita el tiempo de que disponemos, dejando a tu juicio muchas cosas que hasta ahora te han estado ocultas no por incapacidad, sino por descuido.

Albertino —Dilo todo a modo de artículo y de conclusión, porque sé que antes de que asumieras este parecer, has podido examinar muy bien las fuerzas del contrario, ya que estoy seguro de que los secretos de la filosofía común no te están menos abiertos a ti que a mí. Continúa.

Filoteo —No es preciso, por tanto, investigar si fuera del cielo hay lugar, vacío o tiempo, porque único es el lugar universal, único el espacio inmenso que podemos llamar libremente vacío, en el cual hay innumerables e infinitos globos como éste en el que vivimos y vegetamos nosotros. Tal espacio lo llamamos infinito porque no hay razón, conveniencia, posibilidad, sentido o naturaleza que deba limitarlo; en él hay infinitos mundos semejantes a éste y no diferentes en género de éste, puesto que no hay razón ni falta de capacidad natural, quiero decir de potencia tanto activa como pasiva, por la cual —igual que los hay en este espacio en torno a nosotros— no los haya también en todo el otro espacio, que por naturaleza no es diferente ni distinto de éste.

Albertino —Si lo que has dicho en primer lugar es verdadero (y hasta ahora no es menos verosímil que su contradictorio), esto otro es necesario.

Filoteo —Fuera, pues, de la imaginaria circunferencia y convexidad del mundo hay tiempo, porque allí hay medida y razón del movimiento, ya que allí hay cuerpos móviles similares. Y esto sea en parte supuesto, en parte propuesto a propósito de lo que has dicho como primera razón de la unicidad del mundo.

En cuanto a lo que has dicho en segundo lugar, te respondo que ciertamente hay un motor primero y principal, pero no primero y principal de tal manera que por medio de una cierta escala, por el segundo, tercero y así sucesivamente, se pueda descender desde él contando hasta el central y último; puesto que tales motores no existen ni pueden existir, pues donde el número es infinito no hay grado ni orden numeral, aunque haya grado y orden según la razón y dignidad o de diversas especies y géneros o de diversos grados en un mismo

género y en una misma especie. Son, pues, infinitos los motores, igual que son infinitas las almas de estas infinitas esferas, las cuales, puesto que son formas y actos intrínsecos con respecto a todos los cuales hay un príncipe del que todos dependen, hay un primero que da la capacidad de mover a los espíritus, almas, dioses, númenes, motores y da movilidad a la materia, al cuerpo, a lo animado, a la naturaleza inferior, al móvil. Son, pues, infinitos los móviles y motores, todos los cuales se reducen a un principio pasivo y un principio activo, igual que todo número se reduce a la unidad; el número infinito y la unidad coinciden y el agente supremo capaz de hacer el todo coincide en una sola cosa con lo que puede ser hecho el todo, tal como se ha mostrado al final del libro *De la causa, principio y uno*.

En número, por tanto, y multitud hay infinito móvil e infinito motor, pero en la unidad y singularidad hay motor inmóvil infinito y universo infinito inmóvil, y este número y magnitud infinita y esa unidad y simplicidad infinita coinciden en un principio, verdad, ente simplicísimo e indivisible. De esta manera no hay un primer móvil, al que con un cierto orden suceda el segundo, hasta llegar al último o bien hasta el infinito, sino que todos los móviles están igualmente próximos y lejanos al primero y del primero y universal motor. Igual que, hablando lógicamente, todas las especies tienen idéntica relación con el mismo género y todos los individuos con la misma especie, también a partir de un motor universal infinito y en un espacio infinito hay un movimiento universal infinito del que dependen infinitos móviles e infinitos motores, cada uno de los cuales es finito de mole y de potencia.

En cuanto al tercer argumento, digo que en el campo etéreo no existe un punto determinado hacia el que en calidad de centro se muevan las cosas graves y del que se alejen las cosas ligeras como hacia la circunferencia. La razón es que en el universo no hay centro ni circunferencia, sino que —si así lo quieres— por doquier está el centro y en cualquier punto se puede encontrar parte de alguna circunferencia con respecto a algún otro medio o centro. Ahora bien, con respecto a nosotros se dice relativamente grave lo que desde la circunferencia de este globo se mueve hacia el centro; ligero lo que de manera contraria se mueve hacia el lugar contrario; y veremos que no hay nada grave que no sea asimismo ligero, porque todas las partes de la Tierra cambian sucesivamente de sitio, lugar y complexión, mientras que en el largo curso de los siglos no hay parte central que no se haga periférica ni parte periférica que no se haga central o cercana al

centro. Veremos que pesadez y ligereza no es otra cosa que impulso de las partes de los cuerpos hacia el propio continente y conservante, dondequiera que esté. Por eso no son diferencias locales lo que atrae hacia sí tales partes ni lo que las expulsa lejos de sí, sino el deseo de conservarse, el cual impulsa a todas las cosas como principio intrínseco y si no se les pone impedimento alguno las conduce donde mejor evitan su contrario y se unen a lo conveniente. De esta forma, pues, y en medida no menor, las partes van a unirse hacia el centro del globo, como por fuerza de la gravedad, desde la circunferencia de la Luna y de otros mundos semejantes a éste en especie o en género; y las partes rarificadas se mueven hacia la circunferencia como por fuerza de la levedad. Y no es porque huyan de la circunferencia o se aferren a la circunferencia, ya que de ser así cuanto más se acercaran a ella tanto más veloz y rápidamente correrían hacia allí y cuanto más se alejaran de ella tanto más fuertemente se lanzarían al lugar contrario. Pero vemos lo contrario, dado que si su movimiento las lleva fuera de la región terrestre, permanecerán suspendidas en el aire y no subirán ni descenderán hacia abajo hasta que o bien adquieran por adición de partes o por condensación producida por el frío una gravedad mayor, por medio de la cual regresen a su continente dividiendo el aire inferior o bien se dispersen en átomos, disueltas por el calor y rarificadas.

Albertino —¡Oh, cómo se me asentará esto en el ánimo una vez me hayas hecho ver con más calma la indiferencia de los astros con respecto a este globo terrestre!

Filoteo —Esto te lo podrá repetir fácilmente Elpino, tal y como él lo ha podido escuchar de mí. También te hará oír más pormenorizadamente cómo ningún cuerpo es pesado o ligero con respecto a una región del universo, sino las partes con respecto a su totalidad, al continente que les es propio o las conserva. Porque las partes se mueven en todas direcciones por deseo de conservarse en su ser presente, se unen unas con otras, como hacen los mares y las gotas, y se disgregan, como hacen todos los líquidos expuestos al Sol o a otros fuegos. En efecto, todo movimiento natural que se produce a partir de un principio intrínseco no se da sino para evitar lo inconveniente y contrario y buscar lo amistoso y conveniente. Por eso nada se mueve de su sitio más que desalojado por su contrario; nada es pesado ni ligero en su lugar, sino que la tierra elevada en el aire es pesada y se siente pesada mientras se esfuerza por llegar a su lugar. De la misma manera, el agua suspendida en el aire es pesada; no es pesada en su propio lugar. Por eso a los que están sumergidos no es pesada toda el agua y un

pequeño vaso lleno de agua sobre el aire, fuera de la superficie de la tierra seca, pesa. La cabeza no resulta pesada al propio busto, pero la cabeza de otro resultará pesada si se pone encima. La razón de eso es que no está en su lugar natural. Por tanto, si gravedad y ligereza es impulso al lugar de la conservación y huida del lugar contrario, nada constituido de forma natural es grave o ligero y nada tiene gravedad o ligereza muy alejado del propio conservante y muy apartado del contrario sin que no sienta lo útil de uno y el fastidio del otro. Pero si sintiendo el fastidio de uno, desespera y permanece vacilante e indeciso ante el contrario, será vencido por éste.

ALBERTINO —Prometes y en gran parte realizas grandes cosas.

FILOTEO —Para no repetir dos veces lo mismo, encargo a Elpino que te diga el resto.

ALBERTINO —Creo entender todo, porque una duda suscita otra duda, una verdad demuestra otra verdad, y yo comienzo a entender más de lo que puedo explicar. Hasta ahora tenía por ciertas muchas cosas que comienzo a considerar dudosas. De ahí que me sienta poco a poco dispuesto a poder asentir.

FILOTEO —Cuando me hayas entendido del todo, me asentirás del todo. Pero por ahora retén lo dicho o al menos no estés obstinado en la opinión contraria como te mostrabas antes de que se te indujera a discutir. Porque poco a poco y en diferentes ocasiones explicaremos plenamente todo lo que puede hacer al caso, el cual depende de varios principios y causas, ya que igual que un error se suma a otro, también al descubrimiento de una verdad sigue el de otra.

Sobre el cuarto argumento decimos que aunque haya tantos centros como individuos, globos, esferas, mundos, no por eso se sigue que las partes de cada uno se refieran a un centro distinto del propio o se alejen hacia otra circunferencia que la de la propia región. Así, las partes de esta tierra no contemplan otro centro ni van a unirse a otro globo que a éste, igual que los humores y partes de los animales tienen flujo y reflujo en el propio sujeto y no pertenecen a otro distinto.

En cuanto a lo que señalas como inconveniente, esto es, que el centro que conviene en especie con otro centro vendrá a estar más lejano de aquel que el centro y la circunferencia, que son contrarios por naturaleza y por eso están y deben estar a la máxima distancia, te respondo en primer lugar que los contrarios no deben estar a la máxima distancia, sino tan lejos entre sí que el uno pueda actuar sobre el otro y pueda padecer la acción del otro, tal y como vemos que está dispuesto el sol próximo a nosotros con respecto a sus tierras que le están alrede-

dor, ya que el orden de la naturaleza comporta esto: que un contrario subsiste, vive y se nutre del otro, mientras el uno es afectado, alterado, vencido y se convierte en el otro.

Además, hace poco hemos discurrido con Elpino de la disposición de los elementos, los cuales concurren todos a la composición de cada globo, como partes que están ínsitas la una dentro de la otra y mezcladas la una con la otra; y no son distintos y diferentes como lo contenido y el continente, ya que dondequiera que esté la tierra seca, allí hay agua, aire y fuego, o manifiesta o latentemente. Además, la distinción que hacemos entre los globos, de los cuales los unos son fuegos, como el Sol, y los otros son aguas, como la Luna y la Tierra, no proviene de que consten de un único elemento, sino del elemento que predomina en dicha composición.

Por otra parte, es falsísimo que los contrarios estén situados a la máxima distancia, ya que están juntos y unidos naturalmente en todas las cosas; y el universo, tanto en las partes principales como en las secundarias, no se mantiene unido sino por tal conjunción y unión, dado que no hay parte de tierra que no contenga en sí unidísima el agua, sin la cual carece de densidad, solidez y unión de átomos. Además, ¿qué cuerpo terrestre es tan espeso que no tenga sus poros imperceptibles, si no existieran los cuales dichos cuerpos no serían divisibles y penetrables por el fuego o por su calor, que es algo sensible que proviene de dicha sustancia? ¿Dónde, pues, hay una parte de este cuerpo tuyo frío y seco que no tenga unido algo de este otro cuerpo tuyo húmedo y caliente? No es, por tanto, natural, sino lógica esa distinción entre los elementos; y si el Sol en su región está lejos de la región de la Tierra, no están, sin embargo, más lejos de él el aire, la tierra seca y el agua que de este cuerpo, porque el Sol es un cuerpo tan compuesto como éste, aunque de los llamados cuatro elementos sea uno el que predomine en el Sol y otro en la Tierra. Además, si queremos que la naturaleza se adapte a esta lógica que pretende que la distancia máxima corresponde a los contrarios, será preciso que entre tu fuego, que es ligero, y la tierra, que es grave, se interponga tu cielo, que no es ni grave ni ligero. O si te quieres limitar diciendo que este orden lo entiendes en los llamados elementos, será necesario también que los ordenes de otra manera. Quiero decir que corresponde al agua estar en el centro y en el lugar del elemento más pesado, si el fuego está en la circunferencia y en el lugar del elemento más ligero en la región elemental, puesto que el agua, que es fría y húmeda, contraria al fuego por esas dos cualidades, debe estar lo más lejos posible del ele-

mento caliente y seco; y el aire, al que tú llamas caliente y húmedo, debería estar lejísimos de la tierra fría y seca. ¿Ves, por tanto, cuán inconsistente es esta concepción peripatética, tanto si la examinas según la verdad de la naturaleza como si la mides según sus propios principios y fundamentos?

Albertino —Lo veo y muy claramente.

Filoteo —Ve también que no es contraria a la razón nuestra filosofía, que reduce a un principio y remite a un fin los contrarios, haciéndolos coincidir, de forma que existe un sujeto primero del uno y del otro. A partir de esa coincidencia estimamos que en última instancia está divinamente dicho y pensado que los contrarios están en los contrarios, de donde no es difícil llegar a saber cómo cualquier cosa está en cualquier cosa, lo cual no fueron capaces de comprender Aristóteles y otros sofistas.

Albertino —Te escucho con mucho gusto. Sé que tantas cosas y tan diferentes conclusiones no se pueden demostrar a la vez y en una sola oportunidad. Pero por el hecho de que me descubres inadecuadas las cosas que yo creía necesarias, comienzo a dudar de aquellas otras que creo necesarias por la misma y análoga razón. Por eso me dispongo a escuchar tus fundamentos, principios y argumentaciones con silencio y atención.

Elpino —Verás que no es una edad de oro lo que ha aportado Aristóteles a la filosofía. De momento se despacharán las dudas que has avanzado.

Albertino —No tengo mucha curiosidad por las demás, ya que ardo en deseos de entender esa doctrina de los principios, a partir de los cuales éstas y otras dudas quedan resueltas por tu filosofía.

Filoteo —Sobre ellos razonaremos después. En cuanto al quinto argumento, debes advertir que si nosotros imaginamos los muchos e infinitos mundos según ese criterio de composición con que soléis imaginároslos vosotros, esto es: más allá de un compuesto de cuatro elementos, según el orden vulgarmente establecido, y otros ocho, nueve o diez cielos hechos de otra materia y de diferente naturaleza que los contienen y con rápido movimiento circular giran a su alrededor; y más allá de un mundo tal, así ordenado y esférico, nos representamos otros y otros igualmente esféricos y con un movimiento idéntico, entonces deberemos explicar e imaginarnos de qué manera el uno estaría continuo o contiguo al otro. Entonces iremos fantaseando en cuántos puntos de la circunferencia puede ser tocado un mundo por la circunferencia de los mundos circundantes; entonces verás que

aunque hubiera una pluralidad de horizontes en torno a un mundo, no serían sin embargo de un mundo, sino que este horizonte tendría con respecto a este centro la misma relación que cada uno tiene con el suyo, porque tienen influencia allí donde y en torno a donde giran y se mueven. De la misma manera, si una pluralidad de animales estuvieran apiñados todos juntos y contiguos el uno al otro, no por eso se seguiría que los miembros de uno pudieran pertenecer a los miembros de otro, de forma que a uno solo y a cada uno de ellos pudieran pertenecer varias cabezas y bustos. Pero nosotros, gracias a los dioses, estamos libres de la molestia de mendigar tal excusa, porque en lugar de tantos cielos y de tantos móviles rápidos y renuentes, rectos y oblicuos, orientales y occidentales, sobre el eje del zodíaco y el eje del mundo, con tanta y cuanta, poca y mucha declinación, tenemos un solo cielo, un solo espacio, por el que tanto este astro en el que estamos como todos los demás efectúan sus propios giros y carreras. Éstos son los mundos infinitos, es decir, los astros innumerables, aquél es el espacio infinito, es decir, el cielo continente recorrido por ellos. Queda así eliminada la fantasía de la rotación general de todos en torno a este centro, por el hecho de que conocemos patentemente la rotación de éste, que girando en torno al propio centro se expone a la vista de las luces circundantes en veinticuatro horas. Con ello se elimina completamente esa envoltura de los orbes portadores de sus astros fijos en torno a nuestra región; pero se sigue atribuyendo a cada uno tan sólo su propio movimiento, que llaman «epicíclico», con sus diferencias con respecto a los otros astros en movimiento, mientras agitados por ningún otro motor que la propia alma corren durante muchos siglos (si no eternamente) en torno al propio centro y en torno al elemento del fuego igual que lo hace este astro.

He ahí, pues, cuáles son los mundos y cuál es el cielo. El cielo es como lo vemos en torno a este globo, el cual no es un astro menos noble y luminoso que los demás. Los mundos son como con rostro luminoso y resplandeciente se nos muestran, diferenciados y separados a intervalos determinados los unos de los otros, sin que en ninguna parte esté el uno más cercano a otro de lo que pueda estar la Luna de esta tierra o estas tierras de este sol, a fin de que un contrario no destruya, sino alimente al otro, y un semejante no obstaculice, sino dé espacio al otro. Así, según ciertas razones, según ciertas medidas y según ciertos tiempos, este frigidísimo globo se calienta al Sol ora de este lado ora de aquel otro, ora por esa cara ora por aquella otra y según una determinada alternancia vicisitudinal ora cede ora se hace

ceder por la vecina tierra que llamamos Luna, alejándose o acercándose al Sol en medida mayor o menor ora la una, ora la otra, por lo que la Luna es llamada por Timeo y otros pitagóricos «tierra antíctona». Pues bien, éstos son los mundos habitados y cultivados todos por sus propios animales, además de ser ellos los principalísimos y más divinos animales del universo; y cada uno de ellos no está menos compuesto de cuatro elementos que éste en el que nos encontramos, aunque en unos predomine una cualidad activa y en otros otra, por lo cual unos son perceptibles por medio de las aguas y los otros lo son por medio del fuego. Además de los cuatro elementos que entran en la composición de estos mundos hay una región etérea inmensa, como hemos dicho, en la cual se mueve, vive y vegeta el todo. Es el éter que contiene y penetra todas las cosas, el cual en la medida en que se encuentra dentro de la composición (quiero decir, en la medida en que forma parte del compuesto) es llamado comúnmente «aire», como por ejemplo este aire vaporoso en torno a las aguas y dentro del continente terrestre, encerrado entre los altísimos montes, capaz de producir densas nubes y tempestuosos austros y aquilones. En la medida luego en que es puro y no forma parte de compuesto, sino que es el lugar y receptáculo por donde el compuesto se mueve y corre, se llama propiamente «éter», cuya denominación viene de correr. El éter, aunque en sustancia sea idéntico al que se agita dentro de las vísceras de la Tierra, sin embargo, lleva otro nombre; de la misma manera se llama «aire» el circundante a nosotros, pero en la medida en que forma parte de nosotros o bien concurre a nuestra composición, presente en el pulmón, en las arterias y otras cavidades y poros, recibe el nombre de «espíritu». El mismo se concretiza en vapor en torno al cuerpo frío y en torno al astro calidísmo se sutiliza como en una llama, la cual no es perceptible más que unida a un cuerpo denso que sea encendido por el intenso ardor de la misma. De esta forma el éter carece de una cualidad determinada en sí mismo y por su propia naturaleza, pero las recibe todas de los cuerpos vecinos y las transporta con su movimiento hasta el límite del horizonte de la eficacia de tales principios activos.

Bien, ahí tienes señalado cuáles son los mundos y cuál es el cielo, de donde no sólo podrás hallar la solución a la presente duda, sino también a innumerables otras y puedes adquirir un principio para muchas conclusiones físicas verdaderas. Y si te parece que hasta el presente alguna proposición se ha dado por supuesta sin demostración, de momento la dejo a tu discreción, la cual —si está libre de per-

turbaciones— antes de que llegue a descubrirla verísima la estimará mucho más probable que la contraria.

Albertino —Dime, Teófilo, que te escucho.

Filoteo —Hemos disuelto así también el sexto argumento, el cual preguntaba, a partir del contacto de los mundos en un punto, qué podía encontrarse en aquellos espacios triangulares que no fuera de naturaleza celeste ni elemental. Porque nosotros tenemos un cielo en el que los mundos tienen sus espacios, regiones y distancias apropiadas y que se difunde por doquier, penetra el todo y es continente, contiguo y continuo al todo, sin dejar vacío alguno, a no ser que quieras llamar vacío —como hicieron otros muchos— al cielo mismo como sitio y lugar en el que todo se mueve y espacio donde todo discurre; o bien quieras llamarlo primer sujeto entendido en el cielo vacío, para no hacerle tener lugar en parte alguna, si quieres ponerlo privativa y lógicamente como algo distinto por razón y no por naturaleza y sustancia del ente y cuerpo. De manera que se entiende que nada hay que no esté en un lugar o finito o infinito, o corpórea o incorpóreamente, o según el todo o según las partes, el cual lugar a fin de cuentas no es otra cosa que espacio; el cual espacio no es otra cosa que vacío, el cual (si queremos entenderlo como una cosa persistente) decimos que es el campo etéreo que contiene los mundos; si queremos concebirlo como algo consistente, decimos que es el espacio donde están el campo etéreo y los mundos y que no se puede entender que esté a su vez en otro espacio. Ves, pues, como no tenemos necesidad de imaginar nuevos elementos y mundos, al contrario de quienes a la mínima ocasión comenzaron a nombrar orbes deferentes, materias divinas, partes más raras y densas de naturaleza celeste, quintaesencias y otras fantasías y nombres carentes de toda sustancia y verdad.

Al séptimo argumento respondemos que el universo infinito es uno como un continuo y un compuesto de regiones etéreas y mundos y que los mundos son infinitos, los cuales debemos entender que están en diferentes regiones del mismo por la misma razón que éste en el que habitamos nosotros se entiende que está en este espacio y región, según he razonado con Elpino en los días pasados, aprobando y confirmando lo que dijeron Demócrito, Epicuro y otros muchos que han contemplado la naturaleza con ojos más abiertos y no se han mantenido sordos a sus insistentes llamadas:

Desine quapropter, novitate exterritus ipsa,
expuere ex animo rationem: sed magis acri

iudicio perpende, et si tibi vera videtur,
dede manus: aut si falsa est, accingere contra.
Quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit
infinita foris haec extra maenia mundi;
quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens,
atque animi tractus liber quo pervolet ipse.
Principio nobis in cunctas undique partes,
et latere ex utroque, infra supraque per omne,
nulla est finis, uti docui, res ipsaque per se
vociferatur, et elucet natura profundi.[52]

Grita contra el octavo argumento, que pretende que la naturaleza se detiene en un compendio, porque aunque lo experimentamos en cada uno de los mundos grandes y pequeños, no se ve sin embargo en todos, ya que nuestro sentido de la vista resulta vencido por el espacio inmenso que se presenta sin que vea el final y queda confundido y superado por el número de estrellas que va multiplicándose siempre más y más, de suerte que deja indeciso al sentido y obliga a la razón a añadir siempre espacio a espacio, región a región, mundo a mundo:

Nullo iam pacto verisimile esse putandum'st,
undique cum vorsum spacium vacet infinitum,
seminaque innumero numero, summaque profunda
multimodis volitent aeterno percita motu,
hunc unum terrarum orbem, caelumque creatum.
Quare etiam atque etiam tales fateare necesse est
esse alios alibi congressus materiei:
qualis hic est avido complexu quem tenet aether.[53]

---

[52] Lucrecio, *op. cit.*, II, 1040-1051: «Así pues, deja ya de rechazar de tu mente mi doctrina, aunque te asuste su novedad, antes sopésala con más penetrante juicio y si te parece verdadera, entrégate, o, si es falsa, cíñete las armas contra ella. Nuestra mente se plantea, en efecto, una pregunta: siendo infinito el espacio allende estas murallas del mundo, ¿qué hay en aquellas regiones en las que la inteligencia desea hundir su mirada y hacia las que remonta el libre vuelo del espíritu? En primer lugar, no hay para nosotros límite en el universo en ninguna dirección, ni a derecha ni a izquierda, ni arriba ni abajo; te lo demostraré, la realidad misma lo proclama, y lo hace claro la naturaleza del abismo».

[53] *Ibid.*, II, 1052-1056, 1064-1066: «Hemos de considerar, pues, de todo punto inverosímil que, si el espacio es infinito en todos sentidos y los átomos en número infinito revolotean de mil maneras en el universo sin fondo, poseídos de eterno

Murmura contra el noveno argumento, que supone y no demuestra que a la potencia activa infinita no responde una potencia pasiva infinita, que una materia infinita no puede ser sujeto ni presentarse un espacio infinito; y por consiguiente, que no puede ser proporcionado el acto y la acción al agente y que el agente puede comunicar todo el acto sin que todo el acto pueda ser comunicado (no cabe en la imaginación una contradicción más patente que ésta). Por eso está muy bien dicho que

> *Praeterea cum materies est multa parata,*
> *cum locus est presto, nec res nec causa moratur*
> *ulla, geri debent nimirum et confieri res.*
> *Nunc ex seminibus si tanta est copia, quantam*
> *enumerare aetas animantum non queat omnis:*
> *visque eadem et natura manet, quae semina rerum*
> *coniicere in loca quaeque queat, simili ratione*
> *atque huc sunt coniecta: necesse'st confiteare*
> *esse alios aliis terrarum in partibus orbes*
> *et varias hominum genteis, et secla ferarum.*[54]

Al siguiente argumento decimos que el comercio bueno, civil y tal de diferentes mundos no es más necesario que el que todos los hombres sean un solo hombre, todos los animales un solo animal. Dejo a un lado que vemos por experiencia que es para bien de los seres vivos de este mundo que la naturaleza ha separado por medio de mares y de montes las naciones, a las cuales como consecuencia del advenimiento del comercio por artificio humano nada bueno se les ha añadido con ello, sino más bien arrebatado, dado que por el contacto recíproco antes se duplican los vicios que incrementarse puedan las virtudes. Por eso se lamenta justamente el poeta trágico diciendo:

---

movimiento, sólo haya sido creado un cielo y un orbe de la Tierra [...]. Por lo cual, una vez más, fuerza es reconocer que hay en otras partes otras combinaciones de materia semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo».

[54] *Ibid.*, II, 1067-1076: «Además, cuando hay materia disponible en abundancia, espacio a discreción y no hay obstáculo ni razón que se oponga, deben, no hay duda, iniciarse procesos y formarse cosas. Pues bien, si tan grande es el caudal de átomos que no alcanzaría a contarlos la vida entera de los seres vivientes, y persiste en ellos la misma propiedad natural de juntar en cualquier sitio los elementos, del mismo modo que los agregó en nuestro mundo, necesario es reconocer que en otras partes deben existir otros orbes de tierras, con diversas razas humanas y especies salvajes».

Bene dissepti foedera mundi
traxit in unum Thessala pinus,
iussitque pati verbera pontum,
partemque metus fieri nostri
mare sepositum.[55]

Al undécimo se responde igual que al quinto, porque cada uno de los mundos en el campo etéreo ocupa su espacio, de forma que ninguno se toca o choca con otro, sino que corren y están situados a la distancia precisa para que un contrario no sea destruido, sino fomentado por el otro.

Al duodécimo, que pretende que la naturaleza (multiplicada por separación y división de la materia) no se pone en tal acto más que por la vía de la generación, cuando un individuo como padre produce otro como hijo, decimos que tal cosa no es universalmente verdadera, porque de una masa por obra del Sol eficiente se producen muchos y diferentes vasos de diversas formas e innumerables figuras. Además, si acontece la destrucción y renovación de algún mundo, la producción de los animales, tanto perfectos como imperfectos, sin acto de generación en el principio, se produce por la fuerza y virtud de la naturaleza.

Al décimotercero y último, que del hecho de que este mundo o cualquier otro es perfecto, pretende que no se requieren otros mundos, digo que no se requieren ciertamente para la perfección y subsistencia de aquel mundo, pero para la propia subsistencia y perfección del universo es necesario que sean infinitos. De la perfección, por tanto, de éste o de aquéllos no se sigue que aquéllos o éste sean menos perfectos, porque tanto éste como aquéllos y aquéllos como éste constan de sus partes y son, por lo que a sus miembros se refiere, completos.

ALBERTINO —No habrá, Filoteo, voz de plebe, indignación del vulgo, murmuración de necios, desprecio de sátrapas, estulticia de insensatos, necedad de sabidillos, información de embusteros, lamentos de malvados y detracción de envidiosos, que me priven de contemplar tu noble figura y me retrasen de escuchar tu divina conversación. Persevera, Filoteo mío, persevera; no depongas tu ánimo y no retrocedas

[55] Séneca, *Medea*, 335-339: «Las acertadas leyes de división del mundo las llevó al caos un pino de Tesalia. Hizo azotar al Ponto y que la mar que algo ajeno hasta entonces había sido entrara a formar parte de nuestros temores» [trad. de J. Luque].

por el hecho de que el grande y grave senado de la estúpida ignorancia amenace e intente destruir tu divina empresa y alto esfuerzo con muchos aparatos y artificios. Ten por seguro que al final todos verán lo que yo veo y reconocerán que es tan fácil para cada uno alabarte como difícil para todos enseñarte. Todos, si no están completamente pervertidos, emitirán en buena conciencia favorable sentencia de ti, según sea instruido cada uno por el magisterio del propio ánimo, ya que los bienes de la mente no los obtenemos de otro sitio que de la misma mente nuestra. Y puesto que en los ánimos de todos hay una cierta santidad natural que, sita en el alto tribunal del intelecto, ejercita el juicio del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas, ocurrirá que las reflexiones propias de cada uno suscitarán fidelísimos e íntegros testigos y defensores de tu causa. De esta manera, si no se te hacen amigos, sino que prefieren perseverar indolentemente como obstinados adversarios tuyos en defensa de la turbia ignorancia y de reconocidos sofistas, sentirán en sí mismos el verdugo y ejecutor vindicator tuyo, el cual los atormentará tanto más cuanto más lo oculten en la profundidad de su pensamiento. Así, el gusano infernal, salido de la rígida cabellera de las Euménides, viendo frustrado el propio designio en contra tuya, se volverá altivo contra la mano o el pecho de su inicuo actor y le causará la muerte que puede infligir quien derrama el veneno estigio en que los afilados dientes de tal sierpe han mordido.

Continúa haciéndonos conocer qué es verdaderamente el cielo, qué son verdaderamente los planetas y los astros todos; cómo están separados los unos de los otros los mundos infinitos; cómo no es imposible, sino necesario, un espacio infinito; cómo tal efecto infinito conviene a la causa infinita; cuál es la verdadera sustancia, materia, acto y eficiente del todo; cómo toda cosa sensible y compuesta está formada por los mismos principios y elementos. Haz triunfar el conocimiento del universo infinito. Rasga las superficies cóncavas y convexas que limitan por dentro y por fuera tantos elementos y cielos. Haz ridículos los orbes deferentes y las estrellas fijas. Rompe y tira por tierra con el estruendo y torbellino de vivas razones estas murallas diamantinas del primer móvil y de la convexidad última reconocidas por el ciego vulgo. Destrúyase el que esta tierra sea centro único y verdadero. Elimina la innoble fe en esa quintaesencia. Danos la ciencia de la idéntica composición de este astro nuestro y mundo y cuantos otros astros y mundos podamos ver. Alimente y vuelva a alimentar con sus sucesiones y órdenes cada uno de los infinitos mundos grandes y espaciosos a otros infinitos menores. Anula los motores extrínsecos junto con los

límites de estos cielos. Ábrenos la puerta por la que veamos la indiferencia de este astro con respecto a los demás. Muestra la consistencia de los otros mundos en el éter idéntica a la de éste. Haz patente que el movimiento de todos proviene del alma interior, a fin de que con la luz de una contemplación tal procedamos al conocimiento de la naturaleza con pasos más seguros.

FILOTEO —¿Cómo hemos de interpretar, Elpino, que el doctor Burquio no haya podido darnos su asentimiento ni tan pronto ni nunca?

ELPINO —Es propio de un ingenio no dormido poder considerar y comprender mucho con poco que se haya visto y oído.

ALBERTINO —Aunque hasta ahora no me haya sido concedido ver todo el cuerpo del luminoso planeta, puedo sin embargo vislumbrar por los rayos que difunde a través de los estrechos agujeros de las cerradas ventanas de mi intelecto que esto no es resplandor de linterna artificiosa y sofística, no es de Luna ni de otra estrella menor. Por eso me apresto a una mayor comprensión en el futuro.

FILOTEO —Gratísima será tu compañía.

ELPINO —Vayamos ahora a cenar.

ÍNDICE

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid
www.editorialgredos.com

Avda. Diagonal 189 - 08018 Barcelona.
www.rba.es

Avda. Diagonal 189 - 08018 Barcelona.
www.rbacoleccionables.com

EDITEC · FOTOCOMPOSICIÓN
RODESA · IMPRESIÓN
Depósito legal: B-10011-2015
ISBN: 978-84-473-7877-7

Impreso en España - Printed in Spain.

LA CENA DE LAS CENIZAS

DE LA CAUSA, EL PRINCIPIO Y EL UNO

DEL INFINITO: EL UNIVERSO Y LOS MUNDOS

"Bruno luchó incansablemente por la dignidad del hombre, defendiendo su libertad, la tolerancia, el derecho que tiene el hombre a defender sus propias ideas en cualquier país, a decir lo que piensa sin constricciones impuestas por ninguna barrera ideológica."

Frances A. Yates